# INSTRUCTIONS SUR LE RITUEL, PAR L.-A. JOLY DE CHOIN, ÈVÊQUE DE...

BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
43
9 E
23
FONDO EBORENSE

# INSTRUCTIONS
# SUR LE RITUEL.

# INSTRUCTIONS
# SUR LE RITUEL,

PAR L.-A. JOLY DE CHOIN,
ÉVÊQUE DE TOULON.

NOUVELLE ÉDITION,

AUGMENTÉE DES CANONS DU CONCILE DE TRENTE SUR LES SACREMENS, ENRICHIE DE NOTES IMPORTANTES ET MISE EN HARMONIE AVEC LE DROIT CIVIL ACTUEL.

TOME QUATRIÈME.

BESANÇON,
ANT. MONTARSOLO ET Ce, IMPR.-LIBR.
ET CHEZ
J. PETIT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE.

1826.

# INSTRUCTIONS

# SUR LE RITUEL.

## SUITE

## DES CONTRATS EN PARTICULIER.

### *Du Prêt simple.*

Le simple prêt, appelé en latin *mutuum*, pour le distinguer du prêt à usage dont nous parlerons dans la suite, et qui s'appelle en latin *commodatum*, est un contrat par lequel on donne des choses qui consistent en poids, en nombre et en mesure, comme de l'argent, du blé, du vin; afin que celui qui les emprunte en dispose à sa volonté, à condition qu'il en rendra à celui qui lui prête, de pareille valeur, dans un certain temps, et rien davantage. D'où il s'ensuit que le simple prêt renferme quatre caractères qui lui sont essentiels :

Le premier est, que l'usage des choses prêtées est inséparable de leur propriété, à cause que, de leur nature, elles se consument par l'usage, c'est-à-dire, qu'on ne sauroit user de l'argent monnoyé, des grains, de l'huile, etc., qu'en cessant de les avoir. C'est pourquoi les jurisconsultes appellent ces choses *fungibiles*, c'est-à-dire, qui se fondent entre les mains de ceux à qui on les prête.

Le second caractère essentiel du simple prêt, c'est qu'il doit y avoir une véritable aliénation de la propriété, aussi bien que de l'usage de la chose prêtée; en sorte que celui

qui la prête, cesse d'en être le maître; il conserve seulement le droit de demander et de recevoir une chose de pareille nature ou valeur, dans le temps dont il convient avec son débiteur. Le simple prêt se faisant de choses qui se consument par l'usage, la propriété ne peut être séparée de l'usage.

Le troisième caractère essentiel au simple prêt, est qu'il soit stérile à celui qui prête. Cela est évident, puisque la chose prêtée ne lui appartient plus, il ne peut en tirer aucun profit; celui qui a emprunté en est seul le maître; le gain et la perte regardent donc uniquement ce dernier: *res perit domino, res fructificat domino.*

Le quatrième caractère essentiel au simple prêt, est qu'il doit être gratuit et sans aucune vue d'intérêt. Ce caractère est une suite des autres : c'est le commandement de Jésus-Christ: *prêtez sans en rien espérer* (*Luc.* 6, 35.). Ainsi, celui qui prête ne peut être obligé, en vertu du prêt, de rendre plus qu'il n'a reçu, quand même il en seroit convenu par un acte : car ces sortes de conventions sont usuraires, réprouvées par le décret du pape Alexandre VII, du 18 mars 1666; par le premier concile de Milan, tenu sous saint Charles; par l'assemblée du clergé de France, tenu à Melun en 1579; et par plusieurs autres conciles de l'Eglise gallicane. Les intérêts payés en conséquence de pareilles conventions, peuvent être répétés par les débiteurs, imputés et déduits sur le sort principal de la chose prêtée.

Lorsqu'après l'échéance d'une obligation pour argent prêté, le juge condamne le débiteur qui est en demeure de payer sa dette, et assigné pour y être contraint, à payer les intérêts du jour de l'assignation, ces intérêts ne sont pas adjugés au créancier comme un profit qu'il soit en droit de tirer d'un simple prêt, mais seulement comme un dédommagement qui lui est accordé pour le délai du paiement; parce qu'on présume que ce créancier en souffre, et qu'il est contre l'équité que le débiteur profite de sa faute et de sa négligence contre la volonté du

créancier : c'est pourquoi ce dernier peut alors, en conséquence de la sentence du juge, recevoir ces intérêts.

Régulièrement parlant, on ne peut tirer du profit d'un simple prêt, s'il n'y a un dommage actuel naissant, ou un lucre cessant probable et prochain, qui n'est jamais séparé du dommage probable et prochain, quoiqu'il le soit du dommage actuel.

*De l'Usure et des Lois qui la condamnent.*

L'usure est le prix de l'usage de l'argent prêté, c'est-à-dire, le profit, tel qu'il soit, qu'on prétend tirer principalement et précisément à cause du prêt que l'on fait de quelque chose qui se consume par l'usage.

C'est *un profit*, c'est-à-dire, quelque chose d'appréciable ; par exemple, de l'argent, du blé, du vin, et autres denrées et marchandises, même des services, des travaux, des corvées, des journées ; en un mot, des obligations ou engagemens appréciables à prix d'argent, qu'on exige au-delà de la chose prêtée, *ultrà sortem*.

C'est un profit tiré *en vertu du prêt ;* parce que l'usure ne se commet que dans le prêt : car, quoiqu'il soit vrai que l'usure se rencontre quelquefois dans les contrats d'achat, de vente, d'engagement, et semblables, il est néanmoins toujours vrai que, dans tous ces contrats, le prêt s'y trouve implicitement : par exemple, quand je vends une mesure de blé un écu, et que j'exige cinq sous au-delà, parce que je fais crédit pour un an, c'est la même chose que si je prêtois un écu pour un an, en exigeant cinq sous d'intérêt.

Nous disons *principalement à cause du prêt*, parce que, comme il est marqué dans le droit, il n'est pas défendu à celui qui prête d'exiger du débiteur quelque reconnoissance, si la principale intention, sur laquelle, pour ne

pas se flatter, il doit s'examiner devant Dieu, est de faire plaisir à son ami; ou de donner à celui qui emprunte, des marques de sa charité ou de son amitié.

Pour connoître si celui qui ayant prêté, espère quelque chose au-delà de ce qu'il a prêté, ne le prétend pas principalement à cause du prêt, il faut examiner si le motif qui l'a fait agir, est plutôt le service qu'il a voulu rendre à celui à qui il a prêté, que ce qu'il en attendoit; et s'il étoit disposé à lui prêter son argent, quand même il n'auroit attendu de lui aucune reconnoissance.

On divise généralement l'usure, 1. en réelle et mentale. L'usure réelle est, lorsqu'il y a quelque pacte exprès ou tacite de se faire donner quelque chose par-dessus le capital qu'on prête. L'usure mentale est, lorsqu'on prête avec intention principale de tirer quelque profit sans en faire aucun pacte avec celui qui emprunte. D'où il s'ensuit que celui-là commet une usure, qui prête à un autre avec pacte ou intention que celui à qui il prête, viendra, par exemple, moudre à son moulin, cuire à son four, ou qu'il n'achètera des marchandises que dans sa boutique, quoiqu'il ne prétende pas les lui vendre plus cher. On appelle cette usure une usure de gain, de récompense et de peine; parce qu'alors on tire de son prêt quelque utilité appréciable, ce qui est défendu.

2. Il y a une usure expresse, et une usure palliée. L'usure est expresse et explicite, lorsqu'on tire quelque profit du prêt en vertu du prêt. L'usure palliée est celle qui se rencontre dans les autres contrats : par exemple, dans celui de vente, où, pour s'abuser, on croit pouvoir lui donner un autre nom.

3. On distingue encore deux sortes d'usures : il y a l'usure du sort principal, lorsqu'on tire des intérêts de l'argent qu'on prête, à cause du prêt : il y a l'usure du gain usuraire, quand on exige les intérêts des intérêts légitimes ou usuraires qui sont échus.

4. Quelquefois on exige des intérêts suivant le denier réglé par l'ordonnance; quelquefois c'est au-delà du taux

que le prince a mis à l'argent; par exemple, au lieu de cinq pour cent, l'on tirera six, huit et dix.

5. Il y a l'usure active et passive. L'active est celle du créancier qui prête à usure, et qui exige quelque chose au-delà de ce qu'il a prêté. L'usure passive est celle du débiteur qui paie à son créancier l'usure qu'on exige de lui.

6. Enfin, l'on trouve dans le droit trois sortes d'usures, qui sont appelées *lucratoriæ*, *punitoriæ*, *compensatoriæ*. La première consiste à exiger, sans aucun titre, des intérêts d'un argent prêté; et c'est celle qui est condamnée par le droit. La seconde est l'intérêt auquel on condamne celui qui ne rend pas ce qu'il a emprunté, au terme qu'il a promis de le rendre. La troisième est un juste dédommagement de ce que souffre véritablement celui qui a prêté. Le droit, comme nous le dirons dans la suite, autorise, dans quelques circonstances, ces deux dernières espèces d'usures, que l'on doit plutôt appeler des dommages et intérêts, que des usures. Le droit romain les appelle néanmoins des usures; c'est pourquoi il est à propos de remarquer ici, qu'il faut faire attention, en lisant les lois romaines, qu'elles n'autorisent que les dommages et intérêts, quand elles emploient ce nom d'usure, dont les canonistes ne se servent que pour exprimer les usures illégitimes, qui sont appelées *lucratoriæ*.

Les théologiens montrent que l'usure a été condamnée par les païens même; de plus qu'elle est contraire au droit naturel, parce qu'elle est un larcin; et qu'il est contre le droit naturel que quelqu'un reçoive deux prix, c'est-à-dire, se fasse payer deux fois la même chose; ce qui arrive quand on exige quelque chose par-dessus ce qu'on a prêté, à raison du prêt : car on reçoit la somme capitale prêtée, et de plus on en reçoit l'intérêt. Il est contre le droit naturel, de vendre ce qui n'est pas : or, c'est ce que fait l'usurier : car, si l'intérêt qu'il exige est pris pour l'usage de l'argent, il vend une chose qui n'est pas; l'usage de l'argent n'étant pas distingué de l'argent, il n'en peut

avoir une différente appréciation. En effet, dans les choses qui se consument par l'usage, ou nous échappent des mains quand nous en usons, on ne peut estimer séparément l'usage d'avec la chose; par exemple, l'usage du pain ne peut être séparé du pain; et il répugne au droit naturel et à la raison, d'admettre un usage de droit ou de fait séparé de la propriété des choses qui se consument par l'usage. Enfin, il est contre le droit naturel de se faire payer de ce qui n'est pas à nous, et de profiter du bien d'autrui: or, ce qui a été prêté n'est plus au prêteur, mais à l'emprunteur, qui, par conséquent, doit en profiter seul.

La défense de l'usure est évidente dans l'ancien Testament. *Vous ne prêterez à usure à votre frère*, dit le Seigneur, *ni argent, ni grain, ni quelque autre chose que ce soit. Vous prêterez à votre frère ce dont il aura besoin, sans en tirer aucun intérêt* ( *Deut.* 23, 19, 20.). On peut lire ce qui en est dit dans le livre du Lévitique (*C.* 25, *v.* 36, 37.). On voit la même défense dans les Psaumes (*Ps.* 14, *v.* 5); dans le prophète Ezéchiel (*C.* 18, *v.* 8, 13, 17. *C.* 22, *v.* 22.); dans Esdras (2. *Esdras*, *c.* 5.). Cette défense de l'usure faisoit partie de la morale qui a passé des Juifs aux chrétiens. L'Eglise chrétienne l'a ainsi entendu; tous les Pères, tous les interprètes de l'Ecriture, et les conciles généraux, l'ont ainsi enseigné. Et, si l'on veut bien examiner les endroits de l'ancien Testament où l'usure est défendue, on verra que presque tous donnent nécessairement de l'usure l'idée d'une chose injuste, contraire à l'humanité, à la volonté de Dieu, aux bonnes mœurs. David parle de l'homme de bien en général; il ne mêle, dans les qualités qu'il lui donne, rien qui ait rapport au culte judaïque; et il dit de lui *qu'il jure dans la vérité*, *qu'il ne trompe point son prochain par de faux sermens; qu'il ne donne point son argent à usure :* ce n'est qu'à cette condition qu'il lui promet l'entrée du ciel et la vue de Dieu. Ezéchiel, dans la peinture du juste, met cette qualité comme essentielle à la justice et au bonheur éternel

qu'il lui promet : *si un homme est juste....... s'il ne prête point à usure, et ne reçoit point plus qu'il n'a donné....... celui-là est juste, et il vivra très-certainement ;* et dans le portrait de l'injuste, la qualité contraire : *qui prête à usure, et qui reçoit plus qu'il n'a prêté.* Après quoi il ajoute : *cet homme vivra-t-il? Non certes, il ne vivra point, parce qu'il a commis toutes ces actions détestables.* Comment l'Ecriture sainte pourroit-elle nous parler plus fortement, pour nous persuader que l'usure est contraire à la justice véritable, par laquelle on plaît à Dieu? Et que dit-elle de plus contre l'idolâtrie, le parjure et le larcin, qu'elle joint à l'usure dans les mêmes endroits et aux mêmes conditions? Il faudroit que les apôtres et les premiers maîtres des chrétiens les eussent bien rassurés contre des préceptes si clairs et accompagnés de tant de menaces, pour leur persuader qu'ils ne les obligeoient plus, et qu'ils étoient abolis avec la loi et l'état temporel des Juifs : car ils ne portent point cette idée par eux-mêmes.

Il est nécessaire encore de remarquer que l'usure et tous prêts à intérêt sont proscrits dans l'ancien Testament, sans aucune distinction des pauvres et des riches. Ezéchiel s'exprime, à la vérité, d'une manière à faire connoître qu'il y a plus d'injustice à prêter à usure aux pauvres, parce que c'est une cruauté; mais il ne faut pas conclure que ce prophète ne regarde pas aussi comme une injustice réelle, de prêter à usure aux riches ; puisqu'il en fait un péché particulier qui mérite la damnation éternelle.

A l'égard de l'autorité de Moïse que l'on allègue pour prouver qu'il a permis aux Juifs, dans le livre de l'Exode, et dans celui du Lévitique, les usures à l'égard des riches et des étrangers, il est aisé de se convaincre, en comparant ce que disent David, Ezéchiel et Néhémie, avec ce que dit Moïse, que ce dernier n'a accordé aux Juifs cette permission, que par tolérance, *ad duritiam cordis.* Toutes les circonstances le marquent assez clairement. C'est Moïse qui parle en son nom, dans un temps où ce peuple

n'étoit pas encore capable de comprendre toutes les règles de la justice; aussi dès qu'il l'eut instruit et lui eut donné la loi, il modifia, révoqua et resserra cette permission dans le Deutéronome (*cap.* 23.). Il y défendoit aux Juifs de se prêter entr'eux à usure; et il ne toléra les prêts à intérêts qu'à l'égard des étrangers; ce qu'il ne fit que pour éviter un plus grand mal, et pout empêcher les Juifs insatiables d'argent, et qui vivoient au milieu des peuples qui autorisoient l'usure, de se ruiner les uns les autres par des prêts usuraires. C'est ainsi que Moïse permit à ce peuple grossier le divorce, *ad duritiam cordis*, pour les empêcher de tuer leurs femmes; de sorte que, comme ceux qui répudioient leurs femmes n'étoient pas toujours exempts de péché, aussi ceux qui prêtoient à usure, même aux étrangers, n'étoient pas toujours excusables devant Dieu: et comme Jésus-Christ, en abolissant le divorce, a déclaré dans l'Evangile que Moïse, et non le Seigneur, l'avoit toléré; David, Ezéchiel et Néhémie, inspirés de Dieu, ont aussi fait connoître aux Juifs que Dieu défendoit l'usure à tous les hommes, et qu'ils ne devoient pas se servir de la permission que Moïse avoit accordée à leurs pères, *ad duritiam cordis;* parce que ce n'étoit pas le Seigneur qui étoit l'auteur de ce point de la loi.

On doit regarder ces ordonnances ou permissions de Moïse, comme une de celles dont Dieu a parlé depuis par la bouche d'Ezéchiel (*cap.* 20.), lorsqu'il dit que Moïse avoit donné à son peuple des préceptes imparfaits, *præcepta non bona*, et des lois où ils ne trouvoient point la vie, *et judicia in quibus non vivent.* Et, bien loin qu'on puisse dire qu'il faut expliquer David, Ezéchiel et Néhémie, par les termes de la loi de Moïse, il faut les regarder comme des hommes inspirés de Dieu, qui ont travaillé à perfectionner la loi.

Saint Ambroise (*Lib. de Job. c.* 15.) fait voir que cette tolérance des usures, que Moïse avoit permises aux Juifs à l'égard des étrangers, n'étoit que pour un temps; et

que, si elles pouvoient n'être pas injustes du temps de Moïse, elles l'étoient devenues depuis, du temps de David, d'Ezéchiel et de Néhémie. Dieu, dit ce saint docteur, avoit donné à son peuple les biens et les terres des sept peuples qui habitoient la Palestine, et dont il est parlé dans le septième chapitre du Deutéronome. Ayant reçu ce droit de Dieu, et même le pouvoir de les exterminer, quelle injustice commettoit ce peuple, quand il exigeoit d'eux des usures, puisque tous leurs biens lui appartenoient? Mais ces sept peuples ayant été subjugués et exterminés, et la raison qui avoit porté Moïse à permettre aux Juifs de leur prêter à intérêt, ne subsistant plus du temps de David, d'Ezéchiel et de Néhémie, ces prophètes ont sagement enseigné aux Juifs, qu'il ne leur étoit plus permis d'exercer les usures; et que, s'ils vouloient encore les pratiquer, même à l'égard des païens, sous prétexte qu'ils leur étoient étrangers, ils commettroient des péchés énormes qui les rendroient indignes d'entrer dans le ciel.

Ainsi, puisque l'Eglise a adopté le sens que les saints Pères ont donné aux paroles de Moïse, de David, d'Ezéchiel et de Néhémie, ce seroit une témérité de vouloir limiter celles de David et d'Ezéchiel, par celles de Moïse. L'équité veut au contraire qu'on admire, avec saint Jérôme (*in Ps.* 14.), le progrès de la loi. Moïse, dit ce Père, s'est contenté, dans l'Exode et le Lévitique, de défendre les usures à l'égard des pauvres; parce qu'il y a de la cruauté d'exiger d'eux des intérêts pour les prêts qu'on leur fait. Dans le Deutéronome, il a défendu tout prêt à intérêt parmi les Juifs, même à l'égard des riches, parce qu'ils composoient comme frères un même peuple; et il ne l'a toléré qu'à l'égard des étrangers. David et Ezéchiel, inspirés de Dieu et animés par avance de l'esprit de l'Evangile de Jésus-Christ, ont proscrit toutes les usures à l'égard de tous les hommes. Jésus-Christ veut même qu'on prête à ceux qui ne sont pas en état de nous rendre ce qu'on leur prête.

Nous avons déjà rapporté ci-devant le commandement

que Jésus-Christ nous en fait dans le chapitre sixième de l'Evangile selon saint Luc, où, après nous avoir dit que, *si nous prêtons à ceux de qui nous espérons recevoir quelque service, l'on ne nous en saura aucun gré; puisque les pécheurs même se prêtent les uns aux autres pour recevoir un pareil avantage.* Ce divin Sauveur ajoute : *prêtez sans en rien espérer.*

On donne trois explications à ce terme *nihil*, *rien*, dont se sert Jésus-Christ. La première, que la perfection de l'Evangile engage quelquefois à prêter à ceux qui sont dans le besoin, quoiqu'on soit convaincu qu'à cause de leur impuissance on ne pourra jamais retirer le capital qu'on leur aura prêté. C'est ce que disent saint Ambroise, Tertullien, saint Basile, saint Jérôme et saint Chrysostôme. La seconde est que, si l'on prête, on doit prêter gratuitement, même à ceux qu'on sait ne devoir pas reconnoître le plaisir qu'on leur fait de leur prêter, ni vouloir nous prêter de pareilles sommes dans la suite des temps. Cette explication est contenue dans les paroles de Jésus-Christ : *si vous prêtez à ceux de qui vous attendez quelque reconnoissance ou de pareils services, vous ne vous distinguerez pas des pécheurs qui ont ces vues en prêtant.* La troisième, que tous les saints Pères ont suivie, est, qu'il est défendu d'exiger des intérêts en vertu du prêt. Cette troisième explication est une conséquence des deux autres : car, si Jésus-Christ veut qu'on prête aux pauvres de qui l'on ne pourra retirer son capital; et que, si l'on prête aux riches, ce soit sans en attendre aucune reconnoissance, il s'ensuit nécessairement que Jésus-Christ défend d'exiger aucun intérêt du prêt que l'on fait, quand même on prêteroit à des riches.

Jésus-Christ s'explique ici en termes généraux, il n'a apporté aucune restriction à la défense qu'il a faite de l'usure, pour nous faire connoître que l'usure est absolument défendue à l'égard des riches comme à l'égard des pauvres. Par ces paroles, *prêtez sans en rien espérer*, il révoque la permission que Moïse avoit donnée aux Juifs;

puisqu'il dit que ce n'est qu'à ce prix qu'on doit espérer *d'en recevoir une grande récompense*, et de se regarder comme *les enfans du Très-Haut*. Enfin, ce qui fait connoître que Jésus-Christ n'exhorte pas seulement à prêter gratuitement, mais qu'il nous l'ordonne, c'est qu'il donne assez à connoître que sa défense d'exiger des intérêts est fondée sur les règles du droit naturel : car, avant que d'avoir prononcé ces paroles, *prêtez sans en rien espérer*, il avoit dit : *agissez envers les autres, comme vous voudriez qu'ils agissent envers vous*. Paroles qui font voir évidemment que, comme nous voudrions qu'en empruntant, on ne nous fît payer aucun intérêt, parce que nous sentons que cela est injuste, nous ne devons pas exiger, quand nous prêtons. Ce raisonnement suit des paroles de Jésus-Christ; puisque c'est en conséquence de ce principe qu'il a dit: *prêtez sans en rien espérer*. Ainsi ces paroles de Jésus-Christ : *mutuum date*, *nihil indè sperantes*, contiennent un conseil et un précepte : le conseil, dans ces termes, *mutuum date*, prêtez; excepté dans de certaines occasions, où l'on peut être obligé par de certaines circonstances de prêter : le précepte, dans ces autres, *nihil indè sperantes*, sans en rien espérer; comme l'ont défini Alexandre III et Léon X, ce dernier dans le concile de Latran (*Sess.* 10). C'est encore le sentiment de saint Thomas, qui dit *qu'un homme n'est pas toujours obligé de prêter, et qu'ainsi, à cet égard, le prêt est mis au nombre des conseils; mais que, quand il prête, ne tirer aucun intérêt du prêt, est de précepte*. Et quand même on ne s'en tiendroit, pour l'explication de ce passage, qu'à celle qu'en ont donnée saint Ambroise et saint Jérôme, en disant qu'il ne s'y agit pas précisément de l'usure, mais de la perfection chrétienne qui consiste à prêter sans en rien espérer, non pas même le principal; on ne pourroit s'empêcher de reconnoître que cette perfection, qui est ajoutée dans ces paroles de Jésus-Christ, suppose la défense de l'usure, et enchérit au-dessus.

Les partisans de l'usure avancent, sans aucun fonde-

ment, que Jésus-Christ a autorisé l'usure dans les deux paraboles des serviteurs condamnés l'un pour avoir caché son talent, au lieu de le donner *aux banquiers*, afin que son maître, *à son retour*, *le retirât avec usure;* le second, pour n'avoir pas fait profiter *le marc d'argent* de son maître *à la banque*, *afin que* ce maître, *à son retour*, *le retirât avec intérêt.*

Il ne faut pas croire, dit saint Augustin (*in ps.* 57), que Jésus-Christ approuve toutes les choses dont il a tiré des comparaisons; par exemple, lorsque ce divin Sauveur a employé, dans ses discours, les paraboles d'un économe infidèle, d'un mauvais juge et d'un larron, il n'a pas approuvé leurs infidélités et leurs voleries : dire le contraire, ce seroit un blasphème. De même, quand Jésus-Christ rapporte les deux paraboles où il est parlé de l'usure qui étoit déjà condamnée par les prophètes, et qui est mauvaise en elle-même, on ne peut pas en conclure que ce divin Sauveur ait approuvé les usures. Il faut, dit saint Augustin, s'arrêter précisément au rapport et à la convenance que ces paraboles ont avec le sens moral que Jésus-Christ en a voulu tirer; or, il est visible que tout ce qu'il a prétendu est que le soin de notre salut et la reconnoissance des bienfaits de Dieu nous engagent à faire profiter ses grâces qu'il nous accorde pour mériter le ciel, avec plus de zèle que les usuriers ne font profiter leur argent contre les règles de la justice. Si Jésus-Christ s'est servi de ces paraboles, c'est pour confondre les fidèles qui, dans l'affaire du salut, sont moins prudens et moins exacts à faire un saint usage de la grâce, que les enfans du siècle ne le sont, dans leurs affaires, pour faire profiter leur argent. C'est comme s'il leur disoit ce que saint Paul a dit aux chrétiens : les gens du siècle, qui n'espèrent qu'une couronne et un bien passager et corruptible, se donnent bien de la peine; et vous, qui attendez une couronne incorruptible et des biens éternels, vous ne prenez aucun soin pour faire profiter, par vos œuvres, les grâces du ciel.

Saint Ambroise, saint Chrysostôme et saint Thomas, ont fait là-dessus la même réflexion que saint Augustin; et ont pensé que ces deux paraboles des serviteurs qui avoient négligé de faire valoir ce que leurs maîtres leur avoient confié, ne peuvent en aucune manière, servir de prétexte aux usuriers pour s'autoriser dans leur commerce criminel.

Il est donc aisé de conclure, par l'autorité de l'ancien et du nouveau Testament, 1. qu'il y a une véritable usure, même quand on prête aux riches; parce que la circonstance des personnes riches ne dépouille pas l'usure de son injustice naturelle, et ne l'empêche pas d'être mauvaise en elle-même. 2. Qu'il est évident, comme dit le pape Urbain, que tout intérêt provenant du prêt est une usure; et qu'il est défendu clairement dans la loi à tous les hommes, soit riches, soit pauvres : *omnis usura et superabundantia prohibetur in lege.*

C'est pourquoi l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, a condamné cette proposition : *quand l'usure auroit été défendue aux Juifs, on ne peut pas dire qu'elle le soit à l'égard des chrétiens; puisque l'ancienne loi, en ce qui concerne les préceptes judiciels, a été abrogée par Jésus-Christ.*

Les conciles ont condamné l'usure. Celui d'Elvire ordonne *que, si l'on découvre que quelqu'un du clergé se soit rendu coupable de prêts usuraires, il soit déposé et excommunié. Et si quelque laïque*, ajoute-t-il, *est convaincu du même crime, et, qu'en ayant été repris, il promette de n'y plus retomber et de ne plus donner à usure, nous consentons qu'on lui pardonne; mais, s'il continue dans ce dérèglement, nous voulons qu'il soit chassé de l'Eglise.*

Le concile d'Arles, en 314, parle ainsi : *à l'égard des clercs qui prêtent à usure, le concile est d'avis, en suivant la règle qui nous est prescrite par la loi divine, qu'ils soient privés de la communion.* Et quelle est cette loi divine, si la loi des Juifs, sur ce point, étoit abolie; et si ce que dit Jésus-Christ, *prêtez sans en rien espérer*, n'est qu'un conseil qui n'a presque jamais lieu?

Lorsque le concile de Nicée, en 315 (*can.* 17.), punit de la dégradation des clercs qui prêtent à usure, c'est uniquement parce que l'Ecriture le défend; qu'elle est par elle-même un gain honteux et le fruit de l'avarice; que ceux qui l'exigent ont oublié la loi de Dieu qui la défend.

Telle est aussi la défense qu'ont fait de l'usure, le concile de Tours, en 461; le concile d'Agde, les premier, troisième et quatrième conciles de Carthage : et il est à remarquer que, dans les conciles de Carthage, on y décide que l'usure est condamnable dans les laïques, aussi bien que dans les ecclésiastiques. Plusieurs autres conciles, avant le dixième siècle, ont confirmé ces mêmes défenses de l'usure.

Depuis le dixième siècle, nous avons le second concile de Latran, sous Innocent II, le troisième concile de Latran, sous Alexandre III, le second concile général de Lyon, sous Grégoire X, qui excommunient tous les usuriers. Tous ces conciles veulent et ordonnent que, si les usuriers publics sont morts sans s'être reconnus, et même, s'ils le pouvoient, sans avoir restitué ou ordonné la restitution des intérêts qu'ils auront exigés, on les prive de la sépulture ecclésiastique, et qu'on leur refuse les suffrages de l'Eglise. Dans le concile général de Vienne, on traite d'hérétiques ceux qui osent avancer que l'usure n'est pas un péché.

Tous les conciles provinciaux, tenus après la conclusion du concile de Trente, pour la réformation des mœurs, ont renouvelé ces anciennes défenses de l'usure. Parmi ces célèbres assemblées, on compte en France, l'assemblée de Melun de 1579, le concile de Rheims, en 1583, le concile de Bordeaux, de la même année, celui de Toulouse, en 1590; celui de Narbonne, en 1606; et l'assemblée générale du clergé de France, en 1700.

Il est nécessaire de remarquer ici que, si plusieurs conciles des premiers siècles n'ont parlé que des ecclésiastiques, dans les peines qu'ils ont ordonnées contre les

usuriers, on ne peut en inférer qu'ils aient voulu excuser les laïques qui font ce trafic. Outre que quelques-uns, en défendant l'usure aux clercs, ont donné pour raison la défense de la loi divine, ce qui prouve qu'ils ont cru que l'usure n'étoit pas permise, même aux laïques, il est bon d'observer que les évêques qui gouvernoient alors l'Eglise, n'ont pas d'abord voulu effrayer les laïques par leurs censures. Il falloit user de douceur à l'égard des infidèles qui embrassoient la foi chrétienne; il falloit les accoutumer peu à peu aux règles de la religion. Comment auroient-ils pu persuader à des peuples où il y avoit encore un grand nombre d'idolâtres, qu'il falloit abandonner les usures, puisque, dans les temps les plus éloignés de l'idolâtrie, dans le nôtre même, on ne peut en venir à bout?

Quoi qu'il en soit des ménagemens que l'Eglise a gardés autrefois sur cette matière, à l'égard des laïques, il est très-certain qu'elle ne leur a jamais permis les usures, et qu'elle a toujours éloigné des sacremens ceux qui s'adonnoient à ce trafic. Le péché, qui méritoit une déposition dans un clerc, étoit soumis à la pénitence dans un laïque; parce que, méritant une déposition dans un clerc, il devoit être, de sa nature, mortel et très-considérable. On sait qu'il y a des choses qui paroissent légères dans les laïques, et qui sont des fautes mortelles dans les ecclésiastiques; mais l'Eglise voudroit-elle les punir avec la même rigueur que les adultères et les autres péchés les plus énormes? Disons donc encore que les conciles qui n'ont rien dit des laïques, en parlant de l'usure, ont cru que c'étoit assez de la punir si rigoureusement dans les ecclésiastiques, pour en donner de l'horreur aux laïques.

Les saints Pères ont aussi condamné fortement l'usure. Mais, avant que de rapporter ce qu'ils en ont dit, il est important de remarquer qu'il faut mettre une grande différence entre les endroits où les Pères entreprennent d'expliquer la nature de l'usure, et les autres endroits où, supposant la connoissance que leurs auditeurs en avoient, ils se bornent à en faire connoître toute l'énormité et les

malheureux effets. Ils ont, à la vérité, bien plus souvent et plus fortement invectivé contre les riches qui exigent des intérêts usuraires du prêt qu'ils font aux pauvres, parce que l'usure est plus criante et plus criminelle; mais, si l'usure à l'égard des pauvres est plus énorme, et, si cette énormité a porté les saints Pères à s'élever plus hautement contre les usuriers qui oppriment les pauvres, c'est mal raisonner que d'en inférer que les saints Pères n'ont parlé contre l'usure, que quand on prête aux pauvres. Cela se connoît clairement par leurs écrits. On ne peut donc se servir des justes reproches qu'ils font aux riches qui accablent les pauvres par leurs usures, pour éluder la condamnation qu'ils ont faite de l'usure, même à l'égard des riches. Ils se sont plus attachés à parler contre les riches qui exigent des intérêts usuraires des prêts qu'ils font aux pauvres; parce qu'outre l'injustice qu'il y a d'en exiger, soit du riche ou du pauvre, il y a de l'inhumanité et de la cruauté d'en tirer des pauvres; et c'est ce qui rend l'usure à l'égard des pauvres plus criante et plus criminelle.

Saint Ambroise, qui étoit un des plus saints et des plus célèbres évêques de son temps, et le plus engagé dans le gouvernement de l'empire, dont il connoissoit parfaitement les besoins, étoit si persuadé que l'usure étoit un crime par rapport à la loi de Dieu, et un malheur par rapport à l'état, qu'il en fit un livre entier : c'est celui qu'il écrivit sur Tobie. Dans le chapitre 14, qui a pour titre : *De l'usure qui est défendue par le droit divin*, il définit l'usure, *tout ce qui est ajouté*, *exigé et reçu au-delà du sort principal*, *soit habit*, *soit denrées*, *soit argent : qu'on l'appelle*, dit ce docteur, *prêt de commerce ou autrement*, *c'est toujours une usure.* Or, cette définition doit s'appliquer au prêt fait aux riches comme aux pauvres; et, comme dit encore saint Ambroise (*ibid. cap.* 15.), *la loi de Dieu est générale*, *et défend*, *sans exception de personne*, *de ne rien exiger au-delà de ce qu'on a prêté.* Il dit encore expressément, que tout argent prêté ne doit pro-

fiter qu'à celui à qui il est prêté : *da pecuniam, si habeas; prosit alii, quæ tibi otiosa est.*

Enfin, ce saint docteur écrivant à Vigile, nouvel évêque, pour l'instruire de ses devoirs, lui recommande surtout de déraciner l'usure, parce que l'Ecriture sainte la condamne ; ajoutant qu'une des principales obligations des évêques, est d'empêcher l'usure : *que l'homme chrétien*, dit-il, *s'il a de quoi, prête son argent comme ne devant point le retirer, ou du moins comme ne devant retirer que la même somme qu'il a prêtée, et rien au-delà.*

Saint Jérôme (*in Ezech. l.* 6, *cap.* 18.) dit que le *Seigneur a fait un commandement de prêter à ceux de qui l'on n'espère recevoir que ce qu'on leur prête; que l'Ecriture sainte défend de rien recevoir, en quelque cas que ce soit, au-delà de ce qu'on a prêté; et que l'usure et la surabondance est tout ce que l'on reçoit au-delà du prêt.* Ce saint docteur soutient encore que c'est se moquer de Dieu, de se croire autorisé à recevoir plus qu'on a prêté, sous le prétexte que ce qu'on a prêté a profité entre les mains de celui qui l'a emprunté.

Saint Augustin dit *que celui qui s'attend à recevoir plus qu'il n'a prêté, est un usurier digne de blâme. Je ne veux pas*, disoit-il à son peuple, *que vous soyez usuriers. Et pourquoi? Parce que Dieu ne le veut pas.* Il ajoute que l'usure est un crime détestable, odieux, exécrable (*Serm.* 3, *in psalm.* 36.).

Saint Grégoire de Nysse, dans un sermon contre les usuriers, dit que l'usure est un larcin et une injustice ; que l'usurier prend ce qui ne lui appartient pas; que ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'en volant ainsi son débiteur, il a encore l'impudence de donner à son injustice et son iniquité, le nom de charité et de libéralité ; que l'argent prêté à usure doit être stérile à l'égard du créancier qui cependant, sans semer, recueille tout ce que la semence a produit, tandis que le débiteur ne profite de rien. Enfin, ce saint docteur ajoute, *qu'il n'y auroit pas tant de pauvres, s'il n'y avoit pas un si grand nombre d'usu-*

*riers.* S'il parle plus fortement contre les riches qui exigent des intérêts des pauvres à qui ils prêtent, en appelant leur usure un parricide, une cruauté, une inhumanité, ce n'est que pour faire sentir davantage ce nouveau degré de crime, qui se trouve dans le prêt à intérêt fait aux pauvres; mais il ne détruit pas par-là ce qu'il dit de l'injustice du prêt à intérêt, même à l'égard des riches; puisqu'il assure que, dans cette dernière espèce de prêt, celui qui prête *reçoit ce qui ne lui appartient pas; qu'il profite des sueurs et de l'industrie de l'emprunteur, sans courir aucun risque, et sans se donner aucune peine.*

A toutes ces autorités, on doit ajouter celle des souverains pontifes, qui ont étendu la défense de l'usure jusqu'aux laïques. Le pape saint Léon dit que l'usure ne peut se permettre non-seulement aux ecclésiastiques, mais encore aux laïques qui font profession du christianisme. Saint Grégoire le Grand, Eugène II et Léon IV, présidens dans deux conciles de Rome, Grégoire VII, et Innocent II, ont pareillement proscrit l'usure. Alexandre III, a décidé que, si en prêtant une somme d'argent, on a reçu en gage une terre, les revenus qu'on en a perçus, doivent être imputés pour le paiement du sort principal; qu'on est obligé de restituer les intérêts usuraires qu'on a reçus en vertu du prêt, et que les héritiers des usuriers y sont même obligés; que les papes ne peuvent, par des dispenses, exempter de péché les usuriers. Urbain III a dit qu'un homme qui prête sans convenir des intérêts, mais ne prête que dans la vue de recevoir, est un usurier; et qu'un marchand qui, vendant à crédit, vend ses marchandises plus qu'elles ne valent, n'est pas exempt d'usure. Grégoire IX défend à ceux qui prêtent aux marchands qui vont acheter aux foires, d'exiger aucun intérêt au-delà du principal. Léon X, dans le dernier concile de Latran, en 1512; Pie V, dans sa constitution du 28 janvier 1571; Sixte V, dans celle du 25 octobre 1586; Alexandre VII, dans sa bulle du 18 mars 1666; et Innocent XI, dans son décret du 2 mars

1679, ont aussi condamné l'usure: et ce dernier pape a décidé qu'on ne peut recevoir des intérêts des sommes prêtées, quand même on ne les exigeroit qu'à titre de reconnoissance, et non à titre de justice (1).

Saint Thomas (*Quæst.* 78. *A.* 1. *in Corp.*), dit que l'usure n'est pas seulement défendue par la loi de Dieu, *mais qu'elle est injuste par son propre fonds, et contraire à l'équité naturelle; et qu'on est obligé à restituer ce qu'on a acquis par ce moyen; que tous ceux qui, outre le principal, reçoivent quelqu'autre chose que ce soit, qui peut être estimé à prix d'argent, dès-là qu'ils l'ont stipulé ou tacitement ou*

(1). Le savant pape Benoît XIV dans sa lettre encyclique du 1er novembre 1745, adressée à tous les évêques d'Italie, dit qu'après avoir fait examiner avec soin cette matière par les plus savans cardinaux et théologiens, il a été décidé d'un consentement unanime, 1° que tout profit, tout intérêt exigé outre le capital, en vertu du seul prêt, est illicite et usuraire, quelle que soit d'ailleurs la fortune de la personne de qui on exige ce profit, et quel que soit l'usage qu'elle se propose de faire de la somme prêtée. 2° Que ce seroit faussement et témérairement qu'on se persuaderoit qu'il se trouve toujours, ou avec le prêt des titres légitimes, ou indépendamment du prêt, d'autres contrats licites, par le moyen desquels on peut toujours recevoir licitement quelque profit modéré au-delà du sort principal....

Après avoir exposé l'avis unanime des cardinaux, des théologiens et des casuistes, Benoît XIV ajoute qu'ayant examiné soigneusement lui-même cet important sujet, il approuve et confirme tout ce qui est contenu dans cet avis. Il ordonne aux évêques de veiller à ce que personne n'enseigne rien de contraire, soit par écrit, soit par ses discours. Si quelqu'un refuse d'obéir, dit-il, nous le déclarons sujet à toutes les peines portées par les saints canons, contre ceux qui osent mépriser et violer les décrets apostoliques.

Ces dernières paroles prouvent évidemment que Benoît XIV parle, dans sa lettre encyclique, comme chef de l'Eglise, comme celui à qui Jésus-Christ a confié le dépôt de la doctrine catholique; et que son intention n'est pas d'exposer son sentiment particulier, mais bien de donner une décision, un jugement, un décret apostolique.

Les souverains pontifes Pie VI et Pie VII, plusieurs fois consultés sur des contrats usuraires, par des évêques et des prêtres français, les ont toujours renvoyés à cette lettre encyclique de Benoît XIV, comme contenant les vrais principes et la doctrine du saint-siége en cette matière.

*expressément, sont coupables du même crime;* enfin, qu'on prendroit part au péché de celui qui prête à usure, si on le lui conseilloit, ou même si l'on empruntoit de lui sans nécessité.

Il seroit inutile, après des témoignages aussi forts pour faire connoître la doctrine de l'Eglise contre l'usure, de vouloir ajouter de nouvelles preuves. Quiconque n'en sera pas satisfait, pourra, quand il le voudra, se donner la liberté de nier les vérités les plus indubitables de la religion. Car, assurément la tradition, sur aucun point, n'est plus constante que sur celui-ci; et quand on l'a méprisée une fois, on ne la respecte ailleurs que par caprice.

Les païens peuvent faire honte à beaucoup de chrétiens sur l'usure, dont plusieurs d'entrux ont fort bien compris l'iniquité et l'opposition à la loi naturelle. Il ne faudroit même, selon saint Augustin, que le témoignage de la conscience de ceux qui exercent l'usure, pour leur en faire sentir l'injustice, s'ils s'y rendoient attentifs. Mais, quand toute notre raison ne verroit rien dans l'usure qui la lui fît paroître injuste, elle n'en devroit pas moins se soumettre à la loi de Dieu, interprétée par l'Eglise; et obéir avec respect à une volonté juste et sainte, en soumettant son esprit au joug salutaire de la foi.

Comment donc les apologistes de l'usure osent-ils dire qu'elle est du droit des gens, *è jure gentium;* et que veulent-ils soutenir par-là? Est-ce qu'elle est de droit naturel? Dieu auroit donc défendu aux Juifs une chose commandée par la loi naturelle, la plus inviolable de toutes, et dont il est lui-même l'auteur. Est-ce que l'usure est au moins nécessaire à la société civile, à l'humanité, au bien public? Dieu auroit donc défendu une chose juste en soi, et nécessaire au bien des hommes. Est-ce que l'usure est du droit des gens, en cela seulement qu'elle est commune parmi les hommes? alors on convient de ce dernier point avec les usuriers et leurs défenseurs, en les avertissant cependant qu'il ne prouve rien; car Dieu

défend très-souvent ce que les hommes se permettent, et qui est parmi eux très-ordinaire.

Mais les lois humaines avoient établi l'usure, et les empereurs chrétiens les ont autorisées. Qu'en peut-on conclure contre la loi de Dieu? Le divorce n'étoit-il pas permis par les lois romaines? Ne donnoient-elles pas aux maîtres le pouvoir de tuer leurs esclaves? Et dans un temps plus ancien, ne laissoient-elles pas aux pères celui de conserver ou de faire mourir leurs enfans quand ils venoient au monde? L'Evangile a réformé ces lois injustes; et, quoique celles qui permettoient le divorce, n'aient pas été abolies par les empereurs chrétiens, aussitôt qu'ils le sont devenus, l'Eglise ne les a pas moins regardées comme injustes; elle n'en a pas moins averti les peuples de ne les point prendre pour leur règle; elle n'en a pas moins insisté auprès des empereurs pour les faire abolir; et l'Evangile a prévalu enfin sur un abus qui paroissoit revêtu de l'autorité et de la majesté des lois.

Il en est arrivé de même de celles qui permettoient l'usure. Elles étoient dans les ténèbres du paganisme; le christianisme n'avoit pu les supprimer pendant l'infidélité des empereurs; et un reste de politique avoit empêché les empereurs chrétiens de retrancher, jusque dans la racine, un abus que l'avarice faisoit regarder comme nécessaire, et le nombre de ses approbateurs, comme incurable; mais l'Evangile n'en étoit ni moins contraire à l'usure, ni moins annoncé par les évêques, ni moins suivi par ceux qui pensoient à leur salut. Enfin, les lois humaines lui ont été sacrifiées; les deux puissances se sont unies; les princes ont employé leur autorité pour faire respecter celle de Jésus-Christ et de son Eglise.

Que faut-il de plus pour soumettre un esprit raisonnable? Et s'il n'étoit pas permis d'exercer l'usure, lorsque les lois civiles, non-seulement ne la punissoient pas, mais paroissoient en autoriser les excès, comme il est visible par l'affreuse peinture qu'en fait saint Ambroise;

si saint Augustin ne laissoit pas de prêcher alors qu'on étoit damné pour ce seul crime, un homme sage se croira-t-il en sûreté, depuis que les ordonnances de nos rois sont conformes à l'Evangile, et que la justice humaine punit ce qui est défendu par la loi divine?

Il est important d'observer que jamais l'Eglise ne s'est relâchée, et qu'elle n'est jamais entrée en composition sur ce point. L'usure excessive lui a paru, à la vérité, plus odieuse; mais la plus mitigée n'a pu lui paroître légitime : elle a condamné les présens ou exigés grossièrement, ou attirés par des voies indirectes; et, étant persuadée que Dieu défend tout, elle a toujours cru n'avoir, en cette matière, aucune autorité de rien permettre?

Comment oser dire que l'usure est nécessaire au commerce? Ne devroit-on pas plutôt avouer qu'elle en est la ruine et le malheur? *Mari plerique utuntur ad quæstum*, dit saint Ambroise (*lib. de Tob. cap.* 13.), *fœneratore nemo utitur, nisi ad dispendium; ibi multorum commodum est, hîc universorum naufragium.* On comprend sans peine qu'un marchand, qui ne met dans le commerce que son bien, et qui, ne voulant pas faire une prompte mais périlleuse fortune, n'emprunte rien ou très-peu, fait un gain moins partagé, que ses pertes sont plus faciles à soutenir, et qu'il est moins exposé aux banqueroutes. Il est encore aisé d'entendre qu'un marchand qui n'emprunte que de ceux qui entrent en société avec lui de bonne foi, qui ne veulent point assurer leur gain ni éviter les risques inséparables du commerce, n'est pas si exposé aux malheurs ordinaires à ceux de sa profession, que s'il emprunte à usure, à des termes fort courts et à des conditions très-dures, comme il se pratique tous les jours. L'avarice des marchands et leur luxe en sont les premières causes. Ils veulent devenir riches trop tôt, et user imprudemment de leurs richesses. L'avarice des usuriers en est une seconde cause. Ils trouvent qu'il est doux de prêter à des gens qui paroissent dans l'abondance, et qui paient régulièrement. Mais la divine providence

punit souvent les uns par les autres dans cette vie, et ce qui les menace dans l'autre est infiniment plus terrible.

Pour arrêter toutes les fausses raisons de la cupidité qui tâche d'autoriser l'usure par les avantages et l'utilité qu'elle prétend qu'en tire le prochain, il suffit de répondre avec Tertullien (*de Pœnit.*), *Quid revolvis? Deus præcipit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinæ potestatis; prior est auctoritas imperantis, quàm utilitas servientis.* C'est assez de faire voir que Dieu défend une chose, pour nous obliger à renoncer à l'avantage apparent qu'elle offre. Ce n'est pas la question de savoir si le prêt à intérêt est avantageux au commerce; il faut examiner, avant toutes choses, ce que Dieu permet et ce que Dieu défend, le prochain n'étant pas l'unique et premier objet que nous devons envisager. Ainsi l'intérêt ne doit pas être permis, parce qu'il entretient le négoce, et favorise l'ardeur que les marchands ont de devenir riches. On doit être persuadé que ce n'est pas la loi de Dieu qui doit s'accommoder aux besoins et aux commodités du négoce, mais que la conduite que les chrétiens doivent tenir dans le négoce, doit être réglée sur la loi de Dieu.

Enfin, pour répondre à plusieurs autres difficultés qu'opposent les partisans de l'usure pour la soutenir, il faut observer, 1. que c'est mal à propos qu'ils croient les intérêts du simple prêt autorisés par ceux qu'il est permis de retirer du contrat de constitution, car ce contrat n'est point un prêt usuraire. C'est une véritable vente et un véritable achat, où l'on donne une somme une fois payée, pour le droit d'en recevoir une rente : d'où il s'ensuit qu'il ne se fait point une double compensation d'une même chose; l'intérêt compense le principal, mais jamais le principal ne compense le principal. Quand on reçoit cette rente, elle n'est pas le fruit d'un argent et d'un usage qui ne nous appartient plus comme dans le prêt; mais c'est une chose achetée qui appartient à l'acheteur, et qui se paie petit à petit : car, telle est la nature de cet échange. Ce contrat demande deux choses : que

ce revenu annuel s'achète selon le taux du prince, et que le vendeur du revenu ait la liberté de le racheter, et qu'il n'y soit pas contraint.

2. Qu'il faut faire une grande différence entre les choses qu'on loue, et l'argent qu'on prête : dans le louage, l'usage est distingué du domaine ; on peut retenir le domaine, et vendre l'usage ; c'est ce qu'on appelle louer : dans le simple prêt, on transporte le domaine avec l'usage. Si quelqu'un donnoit son argent seulement pour en faire montre, alors il pourroit licitement vendre l'usage de l'argent, parce qu'il n'en céderoit pas le domaine.

3. Qu'il n'est pas plus permis de tirer son intérêt du prêt des choses fructueuses, comme sont les grains, que de l'argent; parce que, quoique l'argent et les grains soient en cela différens, l'argent étant stérile par lui-même, et les grains ne l'étant pas, néanmoins ils ont cela de commun dans le prêt, que l'un et l'autre deviennent stériles à celui qui les prête : car, le prêt les faisant changer de maître, ils ne peuvent plus profiter qu'à celui qui les emprunte, suivant cette règle : *res fructificat domino.*

4. Que, pour dire que le prêteur qui tire intérêt du simple prêt, vend ce qui n'est pas, c'est assez que l'argent prêté ne soit plus à lui, ni quant au domaine, ni quant à l'usage ; ainsi il vend ce qui n'est plus à son égard.

5. Que c'est une mauvaise conséquence de dire *qu'il ne faut point distinguer les choses qui se consument par l'usage, de celles qui ne se consument pas, puisque la loi ne les distingue pas :* car, quoique la loi ne fasse pas explicitement cette distinction, elle la suppose toutefois en parlant du prêt, lorsqu'elle regarde les unes comme sa matière, et non pas les autres.

6. Que la loi de Dieu défend de pallier l'usure sous le motif et le prétexte de reconnoissance : et, pour la découvrir, c'est assez de demander si celui qui prête, attend cette reconnoissance et prête son argent dans l'espérance de la recevoir ou non : car, s'il attend cette reconnoissance, en sorte que sans cela il ne prêteroit pas, il com-

met, dès ce moment, une usure mentale, qui n'est autre que le dessein de recevoir plus qu'on ne donne. Il faut avouer néanmoins que, si le créancier prête gratuitement et sans espérance de rien recevoir, il lui est permis de recevoir le présent que la générosité de celui qui emprunte, lui offre, parce que ce n'est alors qu'une véritable reconnoissance; mais c'est ce qui est très-délicat dans la pratique.

7. Que c'est une conséquence dangereuse et ridicule, de dire que l'usure doit être autorisée, parce qu'elle est en usage par-tout : car il s'ensuivroit de là que l'usure n'est plus vicieuse, parce qu'elle est devenue commune : *cœpit licitum esse quod publicum est*, dit saint Cyprien; que la coutume du monde corrompu, et l'autorité de quelques hommes trompés et qui se sont égarés dans leurs pensées, peuvent rendre licite ce que la loi divine et naturelle défend, et l'emporter ainsi sur l'autorité de Dieu. Dans ce principe, l'idolâtrie auroit eu raison de se prévaloir de son antiquité contre la religion chrétienne, et de lui opposer une coutume établie depuis plusieurs années. Il est difficile de ne pas sentir toute la fausseté d'une pareille doctrine, et de n'en pas avoir horreur. L'autorité de la coutume est certainement très-considérable; mais elle n'a pas assez de poids ni assez de force pour l'emporter sur la raison et sur la loi. Nulle autorité ne peut prescrire contre le droit naturel et divin : *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, nominavit*, dit Tertullien (*in libr. de veland. Virg.*) Une coutume, quoique très-ancienne, mais séparée de la vérité, est toujours une erreur, selon saint Cyprien : et il ne faut pas croire, dit le pape Alexandre III, à la tête d'un concile de Tours en 1163, que la coutume qui a introduit un abus, disculpe ceux qui la suivent; c'est toujours un abus qui, pour avoir régné long-temps, bien loin de diminuer le péché de ceux qui la suivent, les rend plus criminels.

8. Que l'utilité que retire celui qui emprunte de l'ar-

gent qu'on lui prête, ne peut être un titre légitime pour en exiger des intérêts et pour partager avec lui son profit : car le prêteur n'a par-là aucun droit ni sur sa personne, ni sur l'état de ses affaires, ni sur l'usage qu'il fait de son argent qu'il lui a mis entre les mains à condition de le lui rendre. Cet argent prêté à un marchand ou à un homme qui le fait valoir en achetant avantageusement une terre, ne vaut pas plus que celui que l'on prête à un pauvre ou à un débauché qui le dissipe; le profit qu'en tire l'emprunteur ne doit être attribué qu'à son travail et à son industrie, sur lesquels le prêteur n'a aucun droit. Cela est si vrai que, si le profit du marchand venoit à se perdre par un accident, si la terre achetée venoit à être entièrement ruinée par la guerre, le prêteur prétendroit que ce seroit au seul préjudice de l'emprunteur, et non au sien : c'est donc aussi au seul avantage de l'emprunteur que doivent tourner et le profit fait par le marchand, et les fruits que produit la terre achetée avec l'argent emprunté.

9. Que pour détruire le faux prétexte dont se sert un usurier pour s'autoriser à exiger des intérêts, en disant qu'il court risque que celui à qui il prête soit ou devienne insolvable, il faut distinguer deux sortes de dangers qu'on court en prêtant. Il y en a un qui est commun, et il y en a un qui est particulier. Le danger commun est celui que l'on court, précisément parce que l'argent passe en des mains étrangères. Le danger particulier vient de la qualité particulière de la personne à qui l'on prête, qui est pauvre et insolvable, ou peut le devenir. Il faut encore remarquer que le danger, soit commun, soit particulier, est intrinsèque au simple prêt, et en est inséparable. Cela étant supposé, l'on ne peut pas dire que le danger commun soit un titre légitime pour exiger des intérêts : car, ce péril étant inséparable du prêt, ce seroit rendre injuste la loi de Dieu qui défend de tirer des intérêts du prêt; puisqu'il seroit impossible aux hommes de l'observer, et qu'elle les dépouilleroit d'un droit juste

que ce danger commun intrinsèque au prêt leur donneroit. Le danger particulier est encore moins un titre légitime pour exiger des intérêts : car, il s'ensuivroit de là que, comme il y a plus de danger à prêter à un pauvre qu'à un riche, on devroit en tirer un plus gros intérêt; et que cet intérêt devroit grossir à mesure que la pauvreté augmenteroit : conséquence qui ne peut que faire horreur (1). Ce que plusieurs théologiens rapportent d'une décision donnée aux missionnaires chinois, par la congrégation de la Propagande, en 1645, pour empêcher les confesseurs d'inquiéter ceux qui retireroient quelque profit du prêt, à cause du risque qu'ils couroient en prêtant, semble devoir se rapporter au cas du dommage naissant ou du lucre cessant. Il paroît dangereux, dans la pratique, de l'interpréter autrement.

10. Que les usuriers ne sont pas autorisés à prêter à intérêt, quoiqu'il soit permis quelquefois d'emprunter à usure. Afin de résoudre avec méthode cette question, il faut voir en quel cas il est permis d'emprunter à intérêt. 1. Une personne qui est dans le besoin peut, sans offenser Dieu, emprunter de ceux qui sont dans la disposition et qui font le métier de prêter à usure; mais à deux con-

(1). Quoiqu'il ne soit pas permis d'exiger un intérêt plus fort, selon que la pauvreté de l'emprunteur est plus grande; cependant, dans d'autres circonstances, lorsque le prêteur court un danger *vraiment* probable de perdre son capital par quelque circonstance extrinsèque ou étrangère au prêt; et que, d'un autre côté, l'emprunteur ne veut pas ou ne peut pas assurer le capital par une hypothèque, ou par un gage, ou par une caution; de bons théologiens, et entr'autres le Père Antoine, pensent que le prêteur peut exiger licitement, en compensation, un intérêt proportionné au péril, qui ne peut cependant excéder le taux légal. « Mais, comme il est très-difficile dans le fait de pouvoir calculer ce péril, et qu'il est bien dangereux d'exiger un dédommagement proportionné, il sera plus sûr, pour la tranquillité de la conscience des prêteurs, de s'abstenir de faire de pareils contrats, à cause du danger de pécher auquel ils s'exposent, et d'employer les sommes qu'ils peuvent posséder, d'une manière qui soit entièrement permise. » (Instruction donnée par ordre de Benoît XIV au R. P. Charles-Félix, missionnaire en Afrique).

ditions, ou dans deux circonstances sans lesquelles on viole la loi de Dieu. La première est, que celui qui emprunte y soit contraint, et ne trouve pas à emprunter autrement pour s'aider dans un besoin très-pressant; il le peut même pour secourir son prochain qui est dans une extrême nécessité; par exemple, pour le tirer de prison ou de la captivité. La seconde condition est, que celui de qui on emprunte soit disposé à ce mauvais commerce de l'usure, en fasse profession, et soit déterminé à ne prêter qu'à intérêt. La raison est que, dans ces deux circonstances, celui qui emprunte n'a en vue que d'emprunter, et de souffrir le dommage qu'il est obligé de supporter en payant des intérêts usuraires. S'il y a du péché, ce n'est pas lui qui en est coupable, parce qu'il n'y consent pas; on ne peut pas même dire qu'il le conseille; il se sert seulement du péché de l'usurier, pour se tirer du besoin où il se trouve. Alors, dit saint Thomas, que l'on peut lire là-dessus (2. 2. *q.* 78. *a.* 4.), celui qui emprunte d'un usurier ne lui donne pas lieu, au moins directement, de commettre une usure; il lui demande seulement de l'argent à emprunter, et il n'y a aucun mal dans cette demande : il est vrai que l'usurier en prend occasion de lui prêter à usure et de l'y contraindre dans les pressans besoins où il se trouve; mais cela ne vient que de la cupidité de l'usurier. On ne peut jamais faire ni demander des actions tellement mauvaises que tout y soit mauvais; par exemple, un maléfice : mais on peut, dans le pressant besoin, demander une de ces actions qui ne sont mauvaises que par une circonstance qui les rend telles, parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes : telle qu'est celle d'emprunter, qui ne devient mauvaise, quand on s'adresse à un usurier, que par la perversité de son cœur et sa mauvaise disposition : celui qui veut emprunter, ne veut que l'action de l'emprunt en elle-même. Il souhaiteroit, au contraire, qu'on lui prêtât sans intérêt; s'il en paie, c'est parce qu'il ne peut faire autrement.
2. Saint Thomas, dans l'endroit que nous venons d'indi-

quer, décide que la nécessité qui autorise d'emprunter à usure doit être grande; et que, si l'on n'est pas dans un pressant besoin, l'on ne peut sans péché faire ces sortes d'emprunts, même à des personnes qui font commerce d'usure. Il faut que la nécessité d'emprunter à usure, pour disculper un homme devant Dieu, naisse sans qu'il l'ait prévue ni voulue : car, s'il l'a prévue et voulue, il est coupable aux yeux de Dieu qui nous ordonne de fuir, lorsque nous le pouvons, l'occasion du péché pour nous et pour nos frères. 3. Il n'est jamais permis d'emprunter à usure, hors les deux circonstances marquées ci-dessus; et cela de quelque manière que l'on puisse prendre cette question, et quelque couleur qu'on puisse lui donner. Le grand précepte qui oblige étroitement tous les hommes d'avoir de la charité pour le prochain, leur défend de proposer à leurs frères de violer la loi de Dieu. Il est impossible que, donnant occasion à un usurier d'offenser Dieu mortellement, n'y étant contraint par aucune nécessité, l'on ne soit coupable de son péché, par le consentement et l'approbation qu'on lui donne.

Il y a une grande disparité entre emprunter à usure et prêter à usure. Emprunter à usure, dans les deux circonstances que nous venons d'expliquer, n'est pas de soi un mal; parce qu'il n'y a pas de mal dans les emprunts: il n'y a que la circonstance qui rend mauvais les emprunts à usure; et cette circonstance est seulement dans celui qui prête, elle ne se rencontre pas dans l'intention de celui qui emprunte, qui n'a pas celle de commettre aucun péché, et qui ne coopère pas à celui de l'usurier : ce n'est pas même celui qui emprunte qui donne occasion au péché de l'usurier, c'est la cupidité de celui-ci. Mais, dans les prêts à usure qui sont essentiellement mauvais, le vice de l'usure se trouve et dans l'action de celui qui prête, et dans son intention que la cupidité lui inspire.

Tout est blâmable dans l'usurier qui prête, rien ne peut l'excuser; et, quelque besoin qu'il ait, il ne lui est pas permis de prêter à usure, même pour un bien apparent.

*Non sunt facienda mala, ut indè eveniant bona :* c'est le principe de saint Paul. *Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi*, dit Tertullien (*in lib. de Coronâ Militis*, *c.* 11.). Saint Augustin combat expressément cette excuse des usuriers, de ne pouvoir vivre et s'entretenir, s'ils ne prêtoient à usure : *audent etiam*, dit-il (*in ps.* 128.), *dicere : non habeo aliud undè vivam; hoc mihi et latro diceret deprehensus in fauce..... Quidquid prohibere conaremur, responderent omnes, quia non habent undè viverent, quia indè se pascerent; quasi non hoc ipsum in illis maximè puniendum est, quia artem nequitiæ delegerunt, undè vitam transigant; et indè se volunt pascere, undè offendant eum à quo omnes pascuntur.*

---

*Des raisons légitimes pour lesquelles on peut sans Usure, recevoir plus que l'on n'a prêté.*

QUOIQUE ce soit une règle établie par le droit naturel et divin, de ne pas recevoir plus qu'on n'a prêté, néanmoins cette règle a ses exceptions, qu'on tire des décisions de l'Eglise qui s'est expliquée par les conciles, par les écrits des saints Pères, et par les décrétales des souverains pontifes.

Le premier cas auquel il est permis de recevoir quelque chose de plus que ce qu'on a prêté, est celui du don gratuit : car il n'y a point de loi qui défende de recevoir une chose de celui qui en est le légitime possesseur; puisque le domaine qu'il en a, n'est autre chose que le pouvoir d'en disposer à sa volonté. Mais ce cas demande deux conditions : la première, qu'il n'y ait point eu auparavant de pacte ni de convention; la seconde, que celui qui a prêté (1), n'ait pas eu intention de recevoir; *nihil indè sperantes.*

(1). *Ita ut, nisi lucrum speraretur, mutuum non daretur*, dit le

Le second cas est, lorsque le seigneur reçoit son propre fief en engagement de son emphytéote, auquel il prête de l'argent : car alors il peut jouir des fruits sans rabattre sur le principal, selon la décision du pape Alexandre III (*c. Conquestus est, de Usuris*). La raison est, que les fruits de ce fief engagé ne sont pas censés valoir davantage que les services que le vassal doit à son seigneur, et auxquels le seigneur l'a obligé en lui donnant sa terre ; c'est pourquoi le seigneur en recueille alors les fruits, comme provenans de son bien propre et d'un fonds qui lui appartient, et non pas d'un fonds étranger qui lui est simplement engagé : mais il faut remarquer, qu'en ce cas, l'emphytéote est respectivement déchargé du service qu'il doit à cause du fief, tandis qu'elle demeure engagée au seigneur. Cependant, dit le pape Innocent IV (*C. Insinuatione de feudis*), cela suppose que les fruits de la terre engagée n'excèdent pas de beaucoup la valeur des services que le vassal est obligé de rendre : car, s'ils excèdent de beaucoup ces services, le seigneur est obligé de tenir compte à cet emphytéote de cet excédant; autrement, ajoute ce pape, il pécheroit contre ce commandement : *mutuum date, nihil indè sperantes.*

Le troisième cas est, lorsqu'on souffre quelque dommage pour prêter de l'argent ou de la marchandise à autrui. C'est ce que les théologiens appellent *dommage naissant*, *damnum emergens.* Le dommage naissant, en matière de prêt, est le tort, la diminution, ou perte effective qu'on fait dans son bien, précisément à raison du prêt. Le surplus que le créancier reçoit dans cette circonstance ne s'appelle pas usure, mais dommage et intérêt, c'est-à-dire, une juste compensation de la perte qu'il souffre, et une indemnité qui lui est légitimement due; personne n'étant obligé de procurer le bien d'autrui à son désavantage, lorsqu'on ne lui a fait aucun tort. Alors recevoir le

père Antoine. *Censetur usurarius qui, licet omni conventione cessante, eo animo mutuat ut aliquid ultra sortem recipiat, aliàs non mutuaturus.*

surplus, ce n'est pas vendre l'usage de son argent, c'est éviter la perte que le prêt fait souffrir. Mais il est important de ne se pas tromper, et de ne pas cacher une véritable usure, sous le prétexte de réparer un dommage prétendu et purement apparent. Nous n'entendons parler ici que du dommage particulier et véritable qui, par accident, survient quelquefois après le prêt, et en naît comme de son unique cause, mais qui ne lui est pas essentielle, et n'en est pas inséparable.

Les théologiens demandent cinq conditions, pour rendre le titre du dommage naissant juste et légitime. La première est, que le dommage doit être véritable et réel. La seconde, qu'il doit être causé par le prêt, et non par d'autres accidens qui n'ont aucun rapport avec l'argent prêté. La troisième, que le dommage doit être égal au dédommagement qu'on exige du débiteur. La quatrième est, qu'alors, pour dédommagement, on ne peut recevoir les intérêts que suivant le taux de l'ordonnance. Il est vrai qu'on ne violeroit pas la justice naturelle, si, le dommage qu'on auroit souffert montant plus haut que le denier de l'ordonnance, on exigeoit un dédommagement au-delà de ce qu'elle permet; mais on désobéiroit à la loi civile qui oblige en conscience; on donneroit du scandale, et on s'exposeroit aux peines portées par les lois, qui, pour empêcher les vexations injustes, ont fixé jusqu'où pourroit aller ce dédommagement, et quels sont les intérêts qu'on peut alors exiger. S'il arrivoit cependant un de ces cas où le prêt causât un tort considérable, que la loi qui n'a pu les prévoir ne seroit pas censée violée, alors il faudroit ne rien faire sans le conseil d'un homme sage et éclairé. Enfin, la cinquième condition pour rendre le titre du dommage naissant juste et légitime, est que le créancier qui prête librement et sans aucune contrainte, avertisse son débiteur, en lui prêtant son argent, du dommage qu'il en souffrira s'il lui prête, en cas qu'il puisse le prévoir; parce qu'il peut se faire que le débiteur, s'il eût été averti de ce dommage du créancier, n'eût pas

voulu emprunter de lui, pour ne pas s'engager à lui payer ce dédommagement.

On demande si celui qui, ayant de l'argent qu'il croit devoir diminuer de prix, à l'approche d'un décri des monnoies, le prête sans intérêt, à condition que l'on lui rendra la même somme quelque temps après, commet une usure. Saint Thomas (*Opuscul.* 73, *de usur.*, *c.* 14.) décide que cela se peut sans usure; parce que celui qui prête avec cette intention, n'espère pas de gagner en vertu du prêt, mais seulement d'éviter un dommage qui pourroit lui arriver, et une perte qu'il feroit s'il ne prêtoit pas son argent; ce qui ne lui est pas défendu. Il n'y a pas même d'injustice par rapport à celui qui prend cet argent à cette condition, parce qu'il ne le prend pas pour le garder en dépôt jusqu'au temps où il vaudra moins, mais pour s'en servir et l'employer dans le temps où il vaut le prix pour lequel il s'oblige de le rendre : comme c'est par son industrie qu'il évite lui-même d'en porter le décri, il peut, en se faisant plaisir à lui-même, faire le même plaisir à celui de qui il l'emprunte, sans qu'il y ait ni injustice, ni usure de part ni d'autre.

La plus grande partie des théologiens joignent au titre du dommage naissant encouru pour avoir prêté, celui du lucre cessant, *lucri cessantis;* qui, lorsqu'on l'explique comme il faut, se trouve dans le titre du dommage encouru, et doit être mis au nombre des titres légitimes qui donnent droit de recevoir quelque chose de plus que ce qu'on a prêté. Pour cela on demande plusieurs conditions : la première, que le prêt soit la véritable cause de la perte qu'on fait de l'occasion de gagner : cette condition en renferme trois autres. 1. Il faut que l'argent qu'on prête soit un argent destiné au négoce, ou destiné à un emploi qui devoit procurer ce gain, et qu'on soit véritablement déterminé à le placer; en sorte que la raison qui empêche celui qui prête de s'en servir, soit la prière que lui fait celui à qui il prête : par exemple, si quelqu'un devoit employer son argent à l'achat d'une terre qui lui

auroit rapporté tant de revenu, ou à l'achat d'une marchandise sur laquelle il a accoutumé de faire un tel gain. Autrement on ne peut pas dire que c'est le prêt qui l'empêche de gagner; puisqu'il n'auroit pas gagné et n'avoit pas envie de gagner, quand même il n'auroit pas prêté. 2. Il est nécessaire qu'un marchand qui prête, n'ait pas d'autre argent qu'il puisse prêter que celui qui est dans son commerce, ou qui lui est nécessaire pour les dépenses de sa famille : car, s'il en a d'autre qu'il puisse prêter, on ne peut pas dire que c'est le prêt qui l'empêche de gagner, puisqu'il lui reste toujours entre les mains autant d'argent qu'il en peut employer dans son trafic. 3. Si celui qui avoit son argent dans le commerce, avoit pris de lui-même la résolution de l'en tirer, ou l'en avoit déjà tiré pour avoir occasion de le prêter et de tirer de son prêt un gain plus certain que celui qu'il faisoit dans le négoce, il ne lui seroit pas permis de se servir du titre de lucre cessant. La raison est, que ce n'est plus le prêt qui l'empêche de gagner dans le commerce, puisqu'il a pris, comme on le suppose, la résolution de n'y plus mettre son argent, et qu'il l'en auroit retiré, quand même il ne l'auroit pas prêté.

La seconde condition qu'on demande afin que le lucre cessant soit un titre légitime qui donne droit de tirer des intérêts de simple prêt, est que celui qui prête, avertisse celui à qui il prête, qu'il ne peut lui prêter sans se priver d'un gain, et que celui-ci en convienne avec lui : car autrement celui qui emprunte pourroit se plaindre avec justice de ce qu'il n'en a pas été averti; il auroit peut-être trouvé des personnes qui auroient voulu lui prêter sans s'incommoder. On n'est pas obligé à ce qui ne suit pas nécessairement du prêt ou des contrats onéreux, à moins qu'on n'en soit convenu; surtout quand de leur nature ils sont gratuits, comme le prêt doit l'être.

La troisième condition est que celui qui ne gagne pas à cause qu'il a prêté son argent, n'exige pas de celui à qui il prête, tout le gain qu'il auroit pu faire; il n'en peut

exiger qu'une partie seulement : et c'est ce qui doit se déterminer par des personnes capables et expérimentées, lesquelles ne doivent alors régler ce dédommagement qu'après avoir examiné, 1. le gain que pourroit faire celui qui prête; 2. la condition de la personne; 3. le genre de négoce; 4. le risque qu'on y court; 5. la peine qu'il y a de l'exercer; 6. qu'après avoir fait une déduction des dépenses que le créancier auroit dû faire pour parvenir à ce gain. Une chose est moins estimable quand elle n'est qu'en espérance, que quand on l'a entre les mains et en sa possession : l'une est certaine, et l'autre incertaine ; on est sûr d'avoir ce qu'on possède ; et il y a lieu de craindre qu'on n'ait jamais ce qu'on espère de pouvoir gagner.

Quatrième condition. Si l'on prête à un pauvre dans un pressant besoin, il n'est pas permis de se servir du lucre cessant; parce que l'on est obligé alors de lui prêter, suivant le précepte de la charité; et par conséquent il n'y a ni dommage naissant, ni lucre cessant qui permette d'exiger de lui des intérêts.

Cinquième condition. Il est bien permis à un créancier de convenir, dans le temps qu'il prête, du dédommagement qui lui est dû, parce que le prêt l'empêche de gagner; mais il ne lui est pas permis de faire payer ce dédommagement au débiteur avant le paiement du capital ; parce que celui qui, en prêtant cent écus, par exemple, en retiendroit dix au temps qu'il prête, pour se récompenser du gain qu'il ne fait pas avec l'argent qu'il prête, ne prêteroit que quatre-vingt-dix écus.

Enfin, la sixième condition est, que le gain qu'on ne fait pas parce qu'on prête, et qui doit être compensé, soit, en quelque manière, certain et assuré. Ce n'est pas assez que le lucre cessant soit possible; autrement il n'y auroit plus d'usure à prêter à intérêt : car tout le monde seroit en droit d'alléguer qu'il pouvoit faire profiter l'argent qu'il a prêté; et ce seroit s'abuser : il est donc absolument nécessaire que le lucre cessant soit prochain,

moralement certain, et comme assuré; de sorte que plus il y a de certitude, plus aussi on peut exiger de dédommagement; moins il y a de certitude, moins doit-on en exiger; et lorsqu'il n'y a aucune certitude, on n'en doit exiger aucun. Dire qu'on peut prendre l'intérêt *ratione lucri cessantis*, quand il est probable qu'on auroit fait de son argent quelque emploi utile, et cela sur la seule probabilité qu'on a que cet argent auroit profité, c'est soutenir une doctrine qui paroît être d'une conséquence dangereuse, et ouvrir la porte à l'usure (1).

Le quatrième cas auquel il est permis de recevoir plus qu'on ne prête, est celui où un beau-père ne donne pas à son gendre la dot qu'il a promise à sa fille; le gendre peut alors recevoir, ou les fruits d'une terre dont son beau-père lui donne sa jouissance jusqu'au paiement de la dot de la fille, ou les intérêts sans les imputer sur le principal; parce que ce sont plutôt de justes dédommagemens que de véritables intérêts, le mari souffrant du retardement du paiement de cette dot, à cause des charges du mariage qu'il est obligé de supporter seul. D'ailleurs cette dot promise doit être regardée comme un fonds; puisqu'elle en tient lieu. Cette décision est du pape Innocent III (*cap. Salubriter. de usuris*).

En faveur des femmes et des veuves, on a étendu cette jurisprudence si juste, au douaire, à la dot de la femme, à son augment de dot après la mort de son mari. En faveur des enfans, on l'étend à la légitime, après le décès de leur père et mère; parce que les droits du douaire, de la dot, de l'augment de dot et de la légitime, sont considérés *ad instar* des constitutions de rentes appliquées sur des biens qui fructifient; ils doivent donc profiter en

(1). Le commun des théologiens pensent qu'un gain *réellement probable*, et non *purement possible*, qu'on eût fait de son argent, si on ne l'eût pas prêté, est un titre légitime à l'intérêt. Mais cet intérêt doit être moindre que si le gain étoit assuré. Car on ne peut l'exiger qu'à titre de dédommagement; ce dédommagement doit donc se mesurer sur la valeur plus ou moins réelle de ce profit probable.

faveur de ceux qui, par ces titres légitimes, ont droit sur ces espèces de fonds, que les lois et les coutumes leur donnent pour leur entretien et leur nourriture.

Le cinquième cas : lorsqu'une personne qui est caution pour une autre, a payé des intérêts et des dépens pour le débiteur, elle peut les répéter sur le débiteur, sans préjudice de la dette principale dont elle a répondu, et qu'elle a payée pour lui, comme l'a décidé le pape Lucius III (*cap. Pervenit. de fidejussoribus*).

Le sixième cas : lorsqu'on a vendu un fonds, et, que le temps du paiement étant venu, l'acquéreur n'y satisfait pas, le vendeur peut recevoir quelque chose; parce qu'alors ce n'est pas un profit du prêt, mais un dédommagement de la perte qu'il souffre pour ne plus jouir de son bien.

Le septième cas : lorsqu'on prête de l'argent à quelqu'un qui veut seulement le montrer et en faire parade; parce que c'est alors un louage, et que celui qui prête conserve le domaine. C'est saint Thomas qui décide ainsi, en distinguant deux sortes d'usages qu'on peut faire de l'argent.

Le huitième cas : lorsque celui qui a une terre par engagement, souffre de la perte et du travail pour la chose engagée, il peut se récompenser sur les fruits. Telle est la peine de cultiver les terres, recueillir les moissons, etc. C'est la décision d'Innocent III (*cap. ad nostram. De rebus Ecclesiæ alienandis, vel non*).

On demande si l'on peut tirer intérêts d'intérêts, c'est-à-dire, faire de plusieurs années d'arrérages de rente constituée, un contrat de constitution sur son même débiteur. Nous répondons que cela ne se peut pas. Les saints Pères ont condamné cette pratique. Saint Ambroise dit (*Lib. de Tob. cap. 7.*) *qu'elle fait encourir la malédiction du prophète;* il la taxe *d'injustice et de mauvaise maison.* Saint Athanase (*in ps. 14.*) et saint Basile (*in ps. 18.*) la condamnent aussi. Elle est défendue par une bulle du pape Pie V, par les lois romaines et les ordon-

nances de nos rois. Elle n'est propre qu'à contribuer à la ruine des familles qui doivent des rentes constituées. On appelle cette espèce d'usure, *anatocisme* (1).

### *De la Restitution des Usures.*

Si l'on est obligé de rendre ce que l'on a pris et ce que l'on retient injustement, c'est une conséquence qu'un usurier est obligé, en conscience, de restituer les intérêts usuraires qu'il a perçus : car il les a pris et les retient contre toutes les règles de la justice. Le concile de Lyon, tenu sous Grégoire X, défend aux confesseurs d'absoudre les usuriers, qu'ils n'aient restitué leurs usures, ou n'aient donné des assurances qu'ils le feront au plutôt, autant qu'il sera en leur pouvoir. Lorsque celui qui a prêté, quoiqu'il ne soit convenu d'aucun intérêt, ne l'a fait cependant que parce qu'il étoit assuré que celui à qui il prêtoit, devoit lui en payer; on doit l'obliger à restituer ceux qu'il auroit reçus.

L'usurier ne peut pas dire qu'il a acquis le domaine et la propriété des intérêts usuraires, celui de qui il les a tirés les lui ayant donnés volontairement : car ce dernier ne les a payés que comme contraint pour pouvoir trouver de l'argent à emprunter dans son besoin. Le serment même de ne jamais redemander ces intérêts, n'exempteroit pas l'usurier de l'obligation de restituer; soit parce que ce serment ne peut pas être regardé comme ayant été fait librement; soit parce qu'il est fait contre les règles de la justice.

(1) Voyez sur l'usure une savante DISSERTATION SUR LE PRÊT A INTÉRÊT, par M. PAGÈS, professeur de théologie morale, à Lyon. L'auteur y traite la question principalement par la voie de l'autorité, établit solidement les principes catholiques, et répond aux difficultés les plus spécieuses des nouveaux partisans de l'usure.

On est obligé de restituer les intérêts usuraires qu'on a retirés de bonne foi. Il est vrai que si l'on a ignoré, en les recevant, que cette sorte de profit étoit défendu, et que, par son état, l'on ne fût point obligé de le savoir, on n'est point tenu à restituer ce qui en a été consumé, si l'on n'en est pas devenu plus riche; mais on est obligé de restituer ce qui en reste, et ce dont on s'est enrichi, c'est-à-dire, ce qui a servi à augmenter son bien, à payer ses dettes, à empêcher qu'on ne dépensât ses revenus qu'on a placés. On ne peut supposer qu'il y ait de la bonne foi dans la perception des intérêts usuraires, dans les cas d'usures notoirement reconnues pour telles dans le public, et par-là notoirement proscrites. Un confesseur ne sauroit examiner avec trop d'attention si la bonne foi a été réelle, et si ceux qui s'en servent pour se dispenser de restituer les intérêts usuraires qu'ils ont consumés, ne les ont point reçus dans des doutes et des perplexités qui ne peuvent compatir avec la bonne foi. Les fréquentes instructions que les fidèles entendent aujourd'hui sur cette matière, les rendent inexcusables le plus souvent, dans les cas où ils feignent d'avoir ignoré qu'ils commettoient l'usure.

L'usurier qui, en prêtant, s'est fait donner une terre pour en jouir jusqu'au remboursement de ce qu'il a prêté, est obligé de restituer ces fruits, *deductis expensis*, en retenant les dépenses qu'il a faites pour entretenir cette terre et la faire cultiver.

Un usurier n'est obligé de restituer que la valeur des intérêts usuraires qu'il a reçus : s'il est obligé à quelque chose de plus, ce ne peut être que pour dédommager celui à qui il a prêté à usure, en cas que ce dernier ait souffert de lui avoir payé ces intérêts usuraires. Il n'est pas tenu de restituer le profit qu'il a retiré de ces intérêts, soit qu'ils aient été en argent, soit qu'ils aient été en denrées; parce que cet argent ou ces denrées ne produisent rien de leur nature, ce n'est que l'industrie de l'usurier qui les a fait profiter : il peut donc retenir ces

profits, puisque son industrie et son travail lui appartiennent.

Saint Thomas (2. 2. *a*. 3.) a conclu de ce principe, que, quand un usurier s'est servi des intérêts usuraires qu'il a reçus pour acquérir des immeubles, il peut retenir ces immeubles qui lui appartiennent en propre, et dont il n'est pas obligé de se dessaisir en faveur de celui de qui il a exigé ces intérêts; que s'il n'a pas d'argent pour les lui restituer, il peut le faire du prix de la vente de ces immeubles; et si ce prix excède les intérêts usuraires, se réserver cet excédant qui est à lui. Celui qui lui a payé ces intérêts a seulement, pour pouvoir les reprendre, un droit acquis sur ces immeubles comme sur tous les autres biens de l'usurier.

La prescription ne peut dispenser un usurier de restituer les usures qu'il a reçues, même de bonne foi, et ne sachant pas que cela fût défendu; parce que la seule bonne foi n'est pas capable de fonder une prescription, et qu'outre la bonne foi, il faut avoir un titre présumé bon, et que le bien soit prescriptible: or, l'usure ne peut pas être considérée comme un moyen d'acquérir justement, parce que la loi de Dieu la défend en termes clairs et précis. D'ailleurs les profits usuraires ne peuvent tomber sous la prescription, non plus que les biens qu'on possède par vol, rapine ou autres moyens injustes. Enfin, l'on ne peut se dispenser de restituer des profits usuraires reçus il y a plus de trente ans, sous le prétexte qu'on ignoroit que cela fût défendu; parce que c'est une ignorance du droit, dont on ne peut pas tirer avantage comme de celle du fait: ainsi elle ne peut favoriser la prescription. *Nunquàm in usucapionibus, juris error prodesse potest.* Nous ajoutons que, l'usure étant défendue par la loi naturelle, selon le sentiment du plus grand nombre de théologiens, elle ne peut jamais être un titre légitime, même apparent et coloré, pour garder le profit qu'on y fait, et pour en avoir le domaine.

L'usurier est obligé de restituer à ceux de qui il a exigé

des usures, quand il les connoît; il ne lui suffit pas d'employer ces usures en œuvres pies : *honora Dominum de tuâ substantiâ*, dit le Saint-Esprit.

Si un usurier ne peut connoître toutes les personnes de qui il a exigé des intérêts usuraires, ou s'il ne peut savoir au juste à quoi peuvent monter ces intérêts, il doit s'adresser à son évêque, ou à son curé, ou à un directeur éclairé et prudent, pour leur exposer ce qu'il croit avoir reçu d'usures, et prendre leur avis sur la conduite qu'il a à tenir, tant par rapport à ceux qu'il connoît, que par rapport à ceux qu'il ne connoît pas.

Un usurier est tenu de payer ses autres dettes légitimement contractées, préférablement aux gains usuraires qu'il a faits; parce que la justice demande qu'on restitue plutôt le bien à celui qui n'a consenti en aucune manière à en être dépouillé, qu'à celui qui y a donné quelque sorte de consentement : or, ceux qui ont payé des intérêts usuraires ont bien voulu, quoiqu'à regret, se soumettre à en être privés; au lieu que les autres créanciers légitimes de l'usurier n'ont consenti, en aucune manière, à perdre ce qui leur est dû.

Cependant, dit le cardinal Cajetan, l'usurier ne doit préférer le paiement de ses dettes à la restitution des usures, que sous deux conditions. La première, que les effets usuraires ne se trouvent pas en nature, si c'étoit, par exemple, un gage acquis par usure : car, en ce cas, l'usurier seroit tenu de restituer ces effets avant que de payer ses dettes. La seconde, que l'usurier ne soit pas devenu hors d'état de restituer les usures précédentes par des dettes contractées depuis : car alors les usures doivent être restituées préférablement à ces dettes qui n'ont pu faire perdre, à ceux auxquels en étoit due la restitution, le droit et le moyen d'en profiter.

Lorsqu'un usurier a exigé de celui à qui il a prêté à usure, un immeuble pour intérêt, celui à qui cet usurier a vendu cet immeuble est chargé de le restituer, avec les fruits et revenus, depuis le jour qu'il en a joui, sauf à

lui de répéter le prix de cet immeuble et de ces fruits et revenus sur l'usurier dont il l'a acheté. Si l'usurier a fait un présent de cet immeuble, par une donation pure et simple sans aucune charge, celui qui l'a reçu n'a pas droit de rien répéter, quoiqu'il soit obligé de le restituer avec les fruits qu'il en a retirés.

Ce que l'on dit de celui à qui l'usurier a fait présent de cet immeuble, doit se dire aussi de l'héritier de l'usurier qui le possède: avec cette différence néanmoins que le donataire n'est obligé de restituer les fruits et revenus de cet immeuble que du jour qu'il en jouit; mais l'héritier est obligé de les restituer du jour que celui à qui il succède, le possédoit; parce qu'il tient la place du défunt qui étoit tenu à cette restitution.

La raison de l'obligation où l'on est de restituer cet immeuble que l'on tient de l'usurier, ou par achat, ou par donation, ou par succession, est fondée, 1. sur ce que cet immeuble est chargé d'une obligation réelle pour être restitué à son maître; et cette obligation, comme les hypothèques, suit cet immeuble en quelque main qu'il passe. 2. L'usurier n'ayant aucun droit de propriété sur cet immeuble, ne peut en donner aucun à celui qui le tient de lui.

Ce que nous venons de dire, suppose que l'on sache certainement que celui de qui l'on tient cet immeuble, l'a acquis par usure; qu'il n'en a pas été dédommagé suivant les règles, de celui qui l'a pris, et qu'il ne lui en a pas payé la valeur.

Tant que celui qui tient un immeuble d'un usurier est dans la bonne foi, sans aucun doute, il n'est pas obligé à la restitution au lieu et place de l'usurier. S'il cesse d'être dans la bonne foi, il doit suivre ce que nous rapporterons en parlant des possesseurs de bonne et de mauvaise foi.

Pour être obligé de restituer les biens d'un homme que l'on croit usurier, et dont on a hérité, il faut qu'il soit connu pour avoir été pendant sa vie un usurier notoire

et public, sans qu'il y ait lieu d'en douter; et que l'on soit pareillement assuré que tous les biens que l'on tient de lui, sont les fruits de ses usures. C'est une règle de droit, que celui qui entre dans le droit d'un autre a lieu de croire, tant qu'il ignore le contraire, que son droit est légitime.

Si un usurier vend, donne ou laisse à ses héritiers des denrées qui se consument par l'usage, et qu'il a exigées pour des intérêts usuraires, ces ventes ou donations sont valables, et n'engagent pas à la restitution ceux à qui il les vend ou les donne, en cas qu'il ait d'ailleurs du bien pour restituer les usures qu'il a exigées. La raison est que c'est à l'usurier à faire cette restitution, puisqu'il a de quoi : sans cette maxime, ceux qui achètent des denrées des usuriers seroient dans des embarras continuels.

Mais, si cet usurier n'a pas d'autres biens pour faire cette restitution, ceux qui achètent de lui ces denrées, sont de mauvaise foi, s'ils le savent et n'ignorent pas d'ailleurs qu'elles proviennent d'intérêts usuraires.

L'héritier d'un usurier n'est obligé à la restitution des intérêts usuraires, au lieu et place de celui à qui il succède, qu'à proportion des biens que cet usurier lui a laissés, dont de droit il n'est héritier, à l'égard de ces sortes de dettes, que par bénéfice d'inventaire.

Lorsqu'un usurier, même reconnu pour tel, vend ou donne les biens qui lui appartiennent légitimement, ceux à qui il les donne ou à qui il les vend ne sont pas obligés à la restitution des intérêts usuraires qu'il a perçus, si, lors de ces ventes ou donations, cet usurier a encore suffisamment de quoi satisfaire à ceux de qui il a reçu des usures; parce que ces biens ne sont pas chargés d'une obligation réelle, ni hypothéqués à ces restitutions, ne provenant pas des gains usuraires. Mais s'ils reconnoissent, par la conduite de cet usurier, que c'est un dissipateur qui mange son bien, et qui, n'ayant pas la volonté de restituer les intérêts usuraires qu'il doit, sera bientôt hors d'état de pouvoir les rendre; et s'ils ont lieu de prévoir

qu'il ne restituera pas, alors ils sont obligés, au défaut de l'usurier, de restituer en son lieu et place, au prorata des fonds qu'ils en ont reçus, étant censés être la cause de l'impuissance où cet usurier a été, dans la suite des temps, de restituer. Cependant, en ce cas, ils ne sont pas tenus d'en restituer la jouissance, parce que ceux auxquels sont dues ces restitutions, n'avoient aucune propriété, ni aucun droit réel sur ces biens. Ces acheteurs et donataires seroient encore plus obligés à la restitution des gains usuraires au défaut de l'usurier, s'ils l'avoient sollicité de leur donner ou vendre ces biens; parce qu'alors ils seroient encore plus la cause pour laquelle l'usurier ne pourroit pas restituer les gains usuraires qu'il devoit.

Les tuteurs ne peuvent pas prêter à intérêt l'argent de leurs mineurs. Il n'y a rien au-dessus des lois de Dieu; les lois humaines ne peuvent pas faire que ce qu'il condamne, soit permis. Le pupille doit restituer ces intérêts usuraires, parce que c'est lui qui en profite et qui en est devenu plus riche, et, au cas que le mineur ne puisse, ou ne veuille pas faire cette restitution, le tuteur y est obligé; parce que la même peine est portée, et contre celui qui fait le mal, et contre celui au nom de qui on l'a fait.

Ceux qui sont complices de l'usure, sont tenus de restituer comme ceux qui coopèrent à un vol. Tels sont ceux qui conseillent l'usure, qui la permettent, qui l'ordonnent, qui prêtent de l'argent à un usurier, pour en faire ce trafic criminel, qui servent les usuriers dans un pareil commerce, qui les aident, qui les favorisent; parce que tous ceux qui coopèrent à une injustice, sont obligés à la restitution du dommage qu'elle a causé, en cas que celui qui en a profité, ne puisse ou ne veuille pas y satisfaire. Mais ce n'est pas un péché de remettre son argent à un usurier, qui en a d'ailleurs assez à lui pour continuer ses usures, lorsqu'on le lui remet non afin qu'il le prête à intérêt, mais afin qu'il soit plus en sûreté chez lui.

## *Du Contrat de Société.*

Le contrat de société est une convention faite entre deux ou plusieurs personnes qui mettent ensemble ou leur argent, ou leur industrie, ou quelque chose appréciable, pour partager le gain commun, ou pour partager entre elles la perte commune, à proportion de ce qu'elles auront mis en société.

La société ne peut se contracter que par le consentement de tous les associés qui doivent se choisir et s'agréer réciproquement pour former entre eux une liaison : elle est une espèce de fraternité qui engage les associés à travailler pour le bien commun de leur société.

La société peut se faire en trois manières. La première, quand les associés contribuent également de leurs deniers, de leur travail et de leur industrie. La seconde, lorsqu'un des associés ne fournit que les deniers; un autre ne fournit que son industrie pour la conduite du négoce ou de l'affaire; et un autre ne contribue que de son travail et de sa peine.

Les règles essentielles de la société, afin qu'il n'y ait ni injustice, ni usure, sont, 1. qu'elle ne soit qu'en choses permises et honnêtes : toute société contraire à cette règle seroit criminelle, et par conséquent de nulle valeur; parce que les choses mauvaises ou défendues ne peuvent unir ni lier les hommes, personne ne pouvant ni ne devant s'obliger de faire le mal. De sorte que, s'il se trouvoit des personnes qui osassent s'associer en pareil cas, ce ne seroit pas une véritable société, mais un brigandage défendu par les lois.

2. Les associés doivent porter la perte de ce qu'ils ont mis dans la société; c'est-à-dire, que les choses qui ont été mises en commun, et qu'on appelle le capital ou le

sort principal qui constitue le fonds de la société, doivent être aux risques et périls de ceux à qui elles appartiennent et qui les y ont mises; en sorte que, par exemple, si la somme de deniers qu'un associé a mis dans le fonds de la société, vient à périr, sans qu'il y ait de la faute de l'autre associé à qui il l'a confiée, il doit en porter la perte; et, si elle ne profite point entre les mains de celui à qui il l'a remise pour la faire valoir, il n'en tirera aucun profit : il en est toujours le maître; l'associé qui en est chargé ne doit pas répondre des cas fortuits qui peuvent arriver; il n'est responsable que des fautes qu'il peut prévoir et éviter.

La troisième condition nécessaire pour rendre le contrat de société licite, est qu'on y garde l'égalité, c'est-à-dire, que l'un ne soit pas plus lésé que l'autre, et que, pour cet effet, le profit, les frais, les pertes et les dommages soient communs et partagés au juste : en sorte que celui qui se charge du négoce ou de l'affaire qui intéresse la société, profite d'une partie qui soit proportionnée à son travail, à son industrie et aux dépenses qu'il lui faut faire; et que ceux qui ont fourni le fonds, aient pareillement part au profit, à proportion de ce qu'ils ont mis dans la société.

Cette égalité qui doit se garder entre les associés, n'empêche pas qu'il ne leur soit libre de régler leurs actions d'une manière inégale, à proportion de la différence de ce qu'ils y contribuent plus ou moins, de leur travail, industrie, soins, crédit, faveur, argent, ou autres choses. La disproportion qu'il y a entr'eux pour les choses dont ils contribuent en faveur de la société, demande cette inégalité de perte et de gain, afin qu'il y ait de l'égalité pour la perte et le gain, à proportion de ce que chacun y met.

Il n'est pas nécessaire, pour rendre égales les portions des associés dans le profit de la société, que leurs contributions soient toujours égales, et que chacun fournisse autant de deniers, autant d'industrie, autant de crédit

que les autres : car, quoiqu'ils contribuent différemment, l'un plus de deniers, l'autre plus d'industrie, un autre plus de crédit, l'un tout le fonds, un autre seulement son industrie et son crédit, on peut convenir que le profit sera égal ; parce que l'industrie de l'un vaut souvent autant que l'argent de l'autre.

Lorsque la société n'a rapporté aucun profit, celui qui n'y a mis que ses soins n'est pas en droit de rien prendre sur le capital de son associé pour s'indemniser : chacun des associés doit subir les risques de la perte de ce qu'il a mis dans la société ; celui qui n'y a mis que son industrie et ses peines, en doit lui seul supporter la perte ; puisqu'elles lui tiennent lieu de capital ; et celui qui y a mis les deniers, a droit de reprendre ce qui en reste encore à la fin da la société. Cependant, si deux associés étoient convenus que celui qui n'a mis dans la société que ses soins et son industrie, reprendroit une partie du capital de l'autre au défaut de profit, ou, si tel étoit l'usage communément reçu et observé dans le pays où ils ont contracté, on pourroit exécuter la convention, ou se conformer à cet usage.

Lorsque les portions de gain ou de perte n'ont pas été réglées par le traité de société, elles doivent être égales entre les associés : car, dès-lors que la convention ne porte aucune distinction, l'un ne doit pas avoir plus de profit que l'autre, ni porter plus de perte ; la condition des associés peut être rendue égale par l'égalité des avantages que produisent leurs différentes contributions.

Enfin, tous les associés doivent observer, sans fraude, ni déguisement, les stipulations du contrat de société, dont la bonne foi doit être l'âme : c'est la fidélité qui le fait prospérer.

Les contrats de société sont permis aux conditions que nous venons d'expliquer. Ils sont approuvés par l'Eglise, par les papes Pie V, Sixte V, par les conciles de Milan et beaucoup d'autres, qui ne les réprouvent que quand il y manque quelqu'une de ces conditions.

Les associés ne peuvent tirer du fonds de la société ce qu'ils y ont mis; parce que le total du fonds appartient à la compagnie, et ne peut être diverti ni diminué que du consentement de tous pendant qu'elle dure : d'où il s'ensuit que, si un associé, à l'insu de ses coassociés et sous main, retiroit de la société le fonds qu'il y a mis, il commettroit un larcin, et seroit obligé d'indemniser les autres associés, non-seulement de ce qu'il auroit diverti, mais encore des profits qui leur auroient pu revenir du juste emploi de l'argent qu'il a écarté furtivement de la caisse de la société.

Comme la liaison des associés s'est faite librement, ils peuvent aussi y renoncer à leur volonté; mais, comme leur liaison les engage à des frais et dépenses communes dans l'espérance de quelque profit, si l'un des associés se retire et renonce de mauvaise foi à la société, et, en y renonçant, lui cause du préjudice, il est obligé de dédommager les autres associés : car si, en renonçant, il dégage les autres à son égard, il n'est pas dégagé au leur, s'ils n'ont pas consenti à sa renonciation; de sorte que, quoiqu'il n'ait plus alors aucune part aux profits qui pourroient arriver dans la suite, il ne laissera pas de porter jusqu'à la fin du terme de la société, sa part des pertes qui pourroient arriver, de même qu'il en auroit été tenu s'il n'eût pas abandonné la société : cela paroît très-juste pour empêcher l'infidélité dans les sociétés.

Un associé est en droit de recouvrer sur le fonds commun toutes les dépenses nécessaires, utiles et raisonnables, qui regardent la société, et qui sont employées pour les affaires communes, comme sont les voyages, voitures, ports des hardes, salaires d'ouvriers, réparations nécessaires, et autres semblables. S'il avoit été obligé d'emprunter à intérêt l'argent de ces dépenses, ou si, l'ayant fourni lui-même, il avoit souffert quelque perte du délai de son remboursement par les autres associés, il peut en percevoir les intérêts; parce qu'alors ce n'est pas un pur prêt, mais une plus grande contribution dans le fonds

commun, provenant de celui qui a fait seul ces avances nécessaires sans y être obligé : la justice demande donc qu'il en soit récompensé et dédommagé en cas qu'il en souffre.

Mais ce n'est plus la même chose quand on prête à une société, soit que ce soit un des associés, ou un étranger qui lui prête : il n'est pas plus permis de prêter à intérêt à une société, qu'à une simple personne particulière.

Si l'un des associés s'approprie ou recèle ce qui est commun à la société, ou s'il le tourne à son usage contre l'intention de ses associés, il commet un larcin, et il est tenu de leur en payer des intérêts, par forme de dédommagement et de peine de son infidélité. Si, ayant en ses mains des deniers de la société, il les emploie à des affaires particulières, il lui en devra pareillement les intérêts par forme de dédommagement ; parce que jouissant d'une partie du fonds qu'il est obligé de faire valoir pour la société, il commet la même injustice que celui qui enlèveroit les récoltes et les fruits d'une terre à celui qui en est le maître et le propriétaire.

Cependant le droit a réglé que, si un associé se trouve avoir, sans mauvaise foi, une chose appartenante à la société, comme quelques meubles, dont il ait fait usage, on ne présumera pas que, pour l'avoir en sa puissance et s'en être servi, il ait fait un larcin; mais qu'en étant le maître, en partie, il usoit de son droit, présumant du consentement des autres associés.

Si un des associés a prêté à intérêt les deniers communs à l'insu des autres associés, il est obligé, 1. à restituer les intérêts usuraires à ceux de qui il les a exigés. 2. A dédommager les autres associés du profit qu'ils auroient pu faire légitimement dans leur société avec ces deniers qui faisoient partie de leur fonds. S'il a mis ces deniers à intérêt du consentement des autres associés, il ne leur doit aucun dédommagement; il n'est pas même obligé lui seul à restituer ces intérêts usuraires provenus de ce prêt;

tous les associés y sont tenus avec lui, chacun pour leur quote-part : cependant si les autres ne vouloient pas restituer ces intérêts usuraires, il y seroit seul obligé, parce que leur obligation est alors solidaire.

Si un des associés est réduit à un tel état, qu'il ne puisse plus contribuer dans la société, ni donner ce qu'il devoit fournir, soit de ses deniers, soit de son travail, les autres associés pourront l'exclure de la société. C'est ce qui peut arriver dans plusieurs cas: par exemple, si ses biens sont saisis; s'il les a abandonnés à ses créanciers particuliers; s'il est interdit comme prodigue; s'il tombe en démence; si quelque infirmité ou autre obstacle l'empêche de satisfaire aux engagemens qu'il a pris avec ses associés : dans tous ces cas, ceux-ci peuvent justement l'exclure de la société à laquelle il cesse d'avoir droit, dès qu'il cesse d'y contribuer. Mais cela ne doit s'entendre que pour l'avenir : car, un associé qui peut être exclus pour quelqu'une de ces causes, ne doit rien perdre, jusqu'au temps de cette exclusion légitime, des profits qui doivent jusqu'alors lui revenir à proportion de ce qu'il avoit déjà contribué; parce que ses droits lui étant acquis, il ne peut en être privé par cette exclusion.

Celui des associés qui cause une perte par sa faute, soit grossière, qu'on appelle *lata culpa;* soit légère, que les lois nomment, *levis culpa*, et qui est celle que ne font pas ceux qui, étant de la même profession, passent pour intelligens et attentifs; telle que seroit la faute de celui qui, au temps de la moisson, n'auroit pas soin de profiter de quelques beaux jours auxquels succèdent la pluie, celui-là, dis-je, est tenu de porter seul la perte qu'il a causée à la société; parce qu'encore qu'il ne fût pas obligé à la plus exacte diligence, il étoit cependant tenu de prendre autant de soin des biens communs à la société, que des siens propres. Mais une faute seulement très-légère ne rendroit pas un associé responsable de la perte qui en arriveroit. Les associés, en se choisissant l'un l'autre, sont censésse vouloir pardonner une pareille faute, qui

n'est qu'un défaut de la plus grande exactitude qu'on n'apporte pas ordinairement, même dans ses propres affaires.

Si un associé qui, par sa faute et sa négligence, a donné lieu à quelque perte qui puisse lui être imputée, se trouve d'ailleurs avoir procuré quelque profit à la compagnie, il ne peut s'en servir par forme de compensation, pour s'exempter de réparer le tort qu'il a fait à la société; parce qu'il devoit procurer ce profit à la société, et ne peut par conséquent le compenser avec la perte considérable arrivée par sa faute.

Nous avons dit ci-dessus qu'une des conditions essentielles à la société, c'est que toutes les pertes du fonds de la société soient communes aux associés. Mais, pour juger si l'argent ou les autres choses qui viennent à périr entre les mains d'un associé, doivent être regardées comme faisant partie du fonds de la société, ce n'est pas assez que ces choses soient destinées pour y être mises; il faut encore considérer les circonstances où elles sont quand la perte arrive. Par exemple, si l'argent qu'un associé devoit fournir pour acheter des marchandises, périt chez lui avant qu'il l'ait mis dans la caisse de la société, ou rapporté en commun, il est perdu pour lui seul. Mais, si c'est un argent qui, de l'avis des associés, a été remis ou laissé à l'un d'eux, pour être porté en voyage à dessein d'une emplette, en cas qu'il soit volé en chemin, la société en souffre la perte, quoiqu'il ne fût pas encore employé; parce que c'étoit pour la compagnie qu'il étoit porté, et la destination en étoit consommée.

Toutes les pertes que souffre un associé en faisant les affaires de la société, tombent sur tous les associés. Par exemple, un associé, dans un voyage qu'il fait pour la société, est volé; on lui prend ses hardes et de l'argent qu'il portoit pour une affaire commune ou pour la dépense de son voyage; il est blessé, ou quelques-uns de ses domestiques qui l'accompagnent alors le sont; il est pris par les barbares et emmené captif, et cela lui cause la dépense

de sa rançon, des chirurgiens qui l'ont guéri, etc.; il doit être dédommagé de ces pertes et dépenses, sur le fonds et les profits de la société. La raison est, que c'est l'affaire commune qui lui a attiré ces disgrâces; rien de sa part n'a donné lieu à ces accidens; c'est seulement parce qu'il travailloit au bien de la société.

Mais il faut remarquer, au sujet des pertes que cet associé peut faire de ses propres biens en faisant les affaires de la société; que si, par exemple, il est volé en voyage, la société ne doit le rembourser que de l'argent qu'il portoit pour le voyage ou pour les affaires de la compagnie : car, s'il étoit volé de l'argent qu'il portoit pour ses affaires particulières, la perte en tomberoit sur lui seul, parce qu'il l'avoit porté pour ses intérêts personnels; l'occasion et la commodité que lui donnoient les affaires de la société pour faire les siennes, ne doit pas nuire à ses associés.

D'où il s'ensuit que, si un associé a fait des dépenses et des pertes au jeu, ou pour ses débauches, il ne peut les reprendre sur le fonds et les profits courans de la société.

Pour répondre à la demande qu'on fait, si tous les profits que font les associés doivent être communs entre eux, il faut distinguer deux sortes de profits : les uns naissent du fonds de la société; les autres ne viennent qu'à l'occasion des affaires que fait un associé pour la compagnie.

S'il arrive qu'un associé qui a su se servir adroitement de l'occasion de quelque affaire de la société, fasse quelque profit particulier, par exemple, si les affaires de la société lui donnent l'accès d'une personne par qui il obtient un emploi considérable; si, en faisant les affaires de la compagnie, il trouve une ouverture pour faire réussir quelque affaire particulière qui le regarde uniquement, et où la société n'ait aucune part; en ces cas il peut jouir seul de ces avantages, sans être obligé de les partager avec ses associés. Si au contraire la société lui est une occasion de perte, comme si, en haine de la compagnie,

quelqu'un cesse de lui faire du bien, ces pertes ne regarderont que lui. La raison de ces deux décisions est, que ces évènemens ont pour cause, ou la conduite particulière de cet associé, ou son mérite, ou quelque faute de sa part, ou quelque hasard, et que la conjoncture qui lie ces causes avec l'occasion des affaires de la société, est comme un cas fortuit qui ne la regarde pas, mais seulement l'associé à qui ces affaires peuvent arriver.

Mais aussi il est certain que tous les profits qui viennent ou du fonds, ou à cause de la société, doivent être communs à tous les associés: ce sont leurs conventions. D'où il s'ensuit que, si Pierre, par exemple, ayant acheté pour le compte de la compagnie, des eaux-de-vie à bon marché, n'espérant pas de gagner dans leur revente plus de dix pour cent, y gagne néanmoins près de quinze pour cent, il ne peut les frustrer de ce profit inespéré, sous prétexte qu'il s'est donné des peines, et que c'est son adresse particulière qui lui a fait faire cette bonne affaire; parce que, dès qu'il s'est mis en société, il s'est engagé à se donner toutes ces peines, et à contribuer de tous ses soins pour le bien commun de la société.

Les dettes passives et autres charges de la société qui sont dues par la compagnie, s'acquittent du fonds commun; et, la société étant finie, chaque associé en doit payer sa part à proportion de celle qu'il avoit dans la société. A l'égard des deniers empruntés par un associé, il faut distinguer: s'il les a empruntés pour la société, s'il les a mis dans la caisse de la compagnie, ou les a fait servir au bien commun de la société; en ce cas, la compagnie et tous les associés en doivent répondre au créancier. Mais, si ces deniers n'ont pas été empruntés au nom de la société, s'ils n'ont pas été tournés à son usage, ils sont la dette propre de celui qui les a empruntés; les autres associés n'en sont pas responsables.

Pour connoître quand un associé est censé avoir agi et emprunté au nom de la société, il faut lire ce que dit là-dessus l'ordonnance du commerce de 1673 (*Tit.* 4, *n.* 7, 8).

La solidarité ou obligation entre associés d'être garans des dettes de la société, est sans limitation dans les sociétés *générales ;* mais elle n'a pas tant d'étendue dans les sociétés en *commandite ;* parce que, dans celle-ci, on n'est obligé aux dettes qu'auroient fait les autres associés, que jusqu'à la concurrence de sa part, c'est-à-dire, de ce qu'on a mis dans la société, ou du profit qu'on en pourroit tirer. La raison est que, dans les sociétés *générales*, chacun contribue à en remplir le fonds; et y apporte des deniers; ils travaillent ensemble, et ils veillent les uns sur les autres : au lieu que, dans les sociétés en *commandite*, un associé fournit son fonds et se repose sur la bonne foi et sur l'industrie de son associé; il est donc juste que l'autre associé ne puisse l'engager, que jusqu'à la concurrence de ce qu'il a mis dans la société.

On appelle société *générale*, celle qui se fait entre deux, trois ou plusieurs personnes, pour faire le commerce sous les noms collectifs de tous les associés qui sont connus dans le public, c'est-à-dire, que tous les achats, ventes, emprunts et engagemens de la société peuvent être faits et signés par un seul des trois ; mais alors il doit signer en ces termes, par exemple, *Pierre et compagnie.*

La société appelée en *commandite*, est celle qui se fait entre deux personnes dont l'une ne fait que mettre ses deniers dans la société, sans faire aucune fonction d'associé dans le public; et l'autre donne aussi quelquefois ses deniers, mais toujours son industrie, pour faire seule, sous son nom, le commerce des marchandises dont elles sont convenues ensemble.

Dans cette société, celui qui mène tout le commerce, signe seul, sans ajouter le nom de ses associés, ni ces termes, *et compagnie ;* il est comme le facteur des autres associés, et chargé de tout le commerce aux termes de leurs conventions. Il n'est pas permis de mettre en société, entre les mains d'un négociant, une somme ou capital quelconque, en exigeant de lui une reconnoissance par

laquelle il déclare qu'il a reçu ce capital par forme de prêt ou de dépôt : car un pareil accord seroit préjudiciable à ce négociant, si celui qui lui auroit remis cette somme étoit de mauvaise foi; ce dernier pourroit obliger le négociant, en vertu de sa reconnoissance, de lui répondre de son capital, et de le lui rembourser, en cas qu'il fût perdu sans sa faute; c'est néanmoins ce qui ne se peut, ni se doit dans les contrats de société : de plus, si celui qui a remis ces deniers venoit à mourir, ses héritiers qui trouveroient la reconnoissance du négociant, dans laquelle il n'est point fait mention de société avec le défunt, seroient pareillement en droit de lui demander cette somme d'argent, quand même elle auroit péri entre les mains du négociant sans sa faute. D'ailleurs, celui qui donneroit ainsi son argent, donneroit un scandale, si on le voyoit tirer du profit d'un argent qui paroîtroit avoir été prêté.

---

## *Des trois Contrats.*

Les trois Contrats dont nous parlons ici, sont composés, 1. d'un contrat de société par lequel un homme donne son argent, un autre, son industrie et sa peine. 2. D'un contrat d'assurance, par lequel celui qui met sa peine et son industrie, assure le capital au premier moyennant quelque remise. Enfin, le dernier consiste dans un traité, par lequel celui qui met son argent, pour s'exempter de la peine de faire rendre compte à l'autre associé, vend tout le profit que la société peut produire, pour une certaine somme qu'on lui assure aussi bien que son capital : il vend un grand profit qui est incertain, pour un profit moindre, mais certain et déterminé; et, par ce moyen, il ne court aucun risque, mais il est assuré d'avoir son capital; ainsi il reçoit l'intérêt de son argent sans aucun

risque, et il a la faculté de retirer son fonds quand le temps de la société sera fini.

On trouve ces trois contrats condamnés, en termes formels, comme illicites par eux-mêmes et usuraires : comme contraires à l'équité et à la justice, dans la bulle *detestabilis* de Sixte V. *Nous condamnons*, dit ce pape, *tant en général qu'en particulier, tous les traités, accords et contrats qui seront faits à l'avenir, dans lesquels, en donnant de l'argent, des animaux, ou d'autres choses sous le nom de société, on oblige celui qui les reçoit, de se charger du péril, ou de répondre de certain profit pour tous les ans ou tous les mois que doit durer la société : nous ordonnons que ces traités, accords et contrats soient tenus désormais pour usuraires et illicites, et qu'il ne soit nullement permis, quand on mettra de l'argent, des animaux et autres choses semblables en société, de convenir de la sorte d'un certain profit. Nous défendons expressément, soit que le profit de la société soit déterminé, soit qu'il ne le soit pas, d'obliger par aucune promesse les associés de se charger du péril du fonds. Enfin, nous défendons, sous de très-grièves peines, de faire à l'avenir aucun contrat de société sous ces sortes de clauses et de conditions qui ressentent l'iniquité de l'usure.*

Saint Charles, dans son premier concile de Milan, a réprouvé et défendu l'usage des trois contrats : *Ne in societate in quam alter pecuniam confert, alter operas, lucri distributio constituatur nisi per quotas partes; nec ultra eas certa pecuniarum summa, vel quid aliud, conferenti pecuniam persolvatur; neque fiat pactio ut sors salva sit, fructus verò communiter dividatur.*

L'assemblée générale du clergé de France, tenue à Melun en 1578, et le concile provincial de Bordeaux, en 1583, ont suivi cette sage décision, que l'on voit encore adoptée par plusieurs grands évêques, qui ont pareillement proscrit la pratique de ces contrats, contre laquelle la faculté de théologie de Paris s'est élevée en différens temps, par plusieurs censures qu'elle a faites de la doctrine qui les favorisoit. En 1664, elle condamna la pro-

position suivante : *si contractui societatis adjungatur contractus assecurationis capitalis ac venditionis lucri incerti pro certo, virtute trium horum contractuum, licitum est exigere lucrum certum cum assecuratione capitalis. Hæc doctrina*, dit cette faculté, *falsa est, scandalosa, inducens ad usuras committendas, variasque aperit artes eas palliandi, justitiam et charitatem violandi, et à sacrâ facultate jam damnata.*

On ne peut donc regarder la pratique de ces trois contrats, que comme une pratique illicite et usuraire : elle n'est en effet qu'une subtilité inventée pour pallier l'usure, soit que ces trois contrats soient passés dans le même temps, soit qu'ils se soient faits en différens temps. La raison est, que c'est une règle essentielle du contrat de société, que l'égalité soit gardée entre les associés, tant à l'égard du gain que de la perte; que le profit, les frais, les pertes, les dommages soient communs entr'eux ; qu'ils participent également aux pertes et aux profits, à proportion de ce qu'ils contribuent à la société : or, comment cette règle peut-elle être observée, lorsque celui qui donne son argent, est assuré par son associé d'un profit certain et déterminé, sans courir aucun risque ? N'est-il pas évident que ce n'est-là qu'une société imaginaire, et un simple prêt dont on tire des intérêts.

Un associé peut cependant se faire assurer son capital par un tiers, et lui vendre, pour un gain certain et médiocre, le gain incertain, mais plus considérable, qu'il espère tirer de la société; parce qu'alors il ne fait que subroger ce tiers en son lieu et place, pour jouir de ces droits d'associé qu'il lui vend, et qui sont appréciables ; néanmoins il y auroit de l'injustice dans ce marché, si l'on n'y gardoit pas l'égalité.

On peut encore donner une somme d'argent à un marchand, pour la faire valoir dans son commerce, et lui assurer un profit modéré et déterminé, comme de cinq ou six pour cent, sur toutes les ventes et achats qu'il fera pour le compte de celui qui lui a donné son argent.

La raison sur laquelle on appuie la justice de cette convention, est, que ce n'est pas là un contrat de société, mais un contrat de louage, appelé en droit *locatio operarum:* ce que l'on donne alors au marchand qui se charge de faire valoir cet argent, est comme un droit de commission proportionné à son industrie, à ses soins et à ses peines; ainsi ce marchand est, à proprement parler, plutôt un commissionnaire qu'un associé; mais il commettroit une injustice, s'il exigeoit qu'on lui fixât un gain excessif.

*Du Contrat de Société en ce qui concerne les bestiaux.*

Le contrat de société, en ce qui concerne les bestiaux, est une convention de deux ou plusieurs personnnes, qui mettent les bestiaux en commun pour les faire valoir, et partager entr'eux les profits qui en proviennent. Celui qui fournit les bestiaux, qui forment le fonds de la société, s'appelle le *bailleur;* et celui qui se charge de les nourrir, gouverner, soigner, héberger et d'en prendre soin pour les faire fructifier, se nomme le *preneur.* Souvent le bailleur demeure le propriétaire des bestiaux mis dans la société; quelquefois les bestiaux appartiennent moitié par moitié au bailleur et au preneur, selon les conventions faites entr'eux.

Le contrat de société pour les bestiaux est permis, mais à la charge d'y observer les conditions suivantes: La première est, que, si les bêtes mises en société viennent à périr, ou se perdent, sans qu'il y ait de la faute de celui qui les a reçues en société et qui est chargé d'en prendre soin, elles périssent pour le compte seul de celui qui les y a mises; parce qu'il en reste toujours le maître et le propriétaire; il n'a pu les donner qu'à ses propres risques et fortune: *res perit domino.* C'est une suite de ce que nous avons dit sur les règles essentielles de la so-

ciété ; c'est la décision de Sixte V dans sa bulle *detestabilis*, et du premier concile de Milan. *In societate animalium*, dit ce concile, *quæ inæstimata alicui dantur ad custodiam, sive ut operas præstet, omnes casus etiam fortuiti semper sint periculo ejus qui dederit, nisi id alterius socii dolo, vel magnâ negligentiâ accidisse constiterit; nec fiat pactum ut sors sit semper salva, etiam ex primis fœtibus.* Le concile de Bordeaux, en 1403, a défini la même chose.

La seconde condition qui doit s'observer dans ce contrat de société est, que celui qui se charge du bétail, s'oblige d'être fidèle et de ne le point changer, de donner tous ses soins pour le bien conserver, et de rendre un compte exact de tous les profits qu'il peut produire : c'est-là le juste titre qui donne au preneur le droit d'en partager les profits avec le bailleur.

La troisième condition est, qu'on y garde l'égalité dans le partage des profits, c'est-à-dire, que le preneur et le bailleur ne soient pas plus lésés l'un que l'autre ; que le gain, les frais, les pertes et dommages soient réglés entr'eux selon les règles de l'équité, à proportion de ce que chacun contribue à la société, de sorte que le preneur profite, à proportion de son travail, de ses soins, de son industrie et des dépenses qu'il est tenu de faire pour nourrir et conserver le bétail, et que le preneur y ait aussi une part raisonnable pour le bétail qui lui appartient, et qui est toujours à ses risques et périls pour les cas fortuits.

On distingue deux sortes ou espèces de cheptels, nom que l'on donne au contrat de société de bestiaux. Premièrement, il y a un cheptel *non affranchi;* c'est celui où le bailleur donne au preneur des bestiaux dont il demeure toujours le propriétaire, tant que le preneur n'a pas affranchi le cheptel, c'est-à-dire, n'a pas payé au bailleur la moitié de l'estimation du cheptel ou capital des bêtes que le preneur a reçu du bailleur. Le bailleur qui les donne au preneur, se contente de les faire estimer

tant, par exemple, quatre cents livres : alors le bailleur les donne en société, à condition, 1. que le preneur les gardera, hébergera, nourrira, et fera profiter dûment pendant le temps convenu. 2. Que le preneur, au bout de ce temps, rendra au bailleur, ou des bestiaux pour quatre cents livres, ou bien la somme de quatre cents livres. 3. Que, s'il meurt quelqu'un de ces bestiaux, le preneur ne sera tenu de la perte, qu'en cas qu'il y ait de sa faute; et que, si le troupeau périt sans sa faute, il ne devra plus rien rendre au bailleur, et n'en portera pas la perte. 4. Qu'à la fin du temps prescrit pour ce bail, les profits du troupeau se partageront également après qu'on en aura prélevé ou précompté le cheptel, c'est-à-dire, le nombre ou la valeur des bêtes estimées que le bailleur doit reprendre.

Secondement, il y a le cheptel *affranchi :* c'est celui où le preneur a payé au bailleur, sur le prix de l'estimation, la moitié du prix de son capital, soit qu'il ait fait ce paiement avec son argent, soit qu'il ait remis sa part des premiers profits au bailleur, jusqu'à concurrence de cette moitié. Par exemple, Pierre a donné à Jean des moutons estimés deux cents livres; Jean vend des agneaux jusqu'à la somme de deux cents livres, et porte ces deux cents livres à Pierre, c'est-à-dire, cent livres pour ce qui est dû à celui-ci des profits, et cent livres qui lui appartiennent pour le prix de la moitié du cheptel suivant son estimation; alors le cheptel est affranchi, et appartient en commun, moitié à Pierre qui l'avoit d'abord fourni, et moitié à Jean qui en a remboursé la moitié. Le preneur a alors droit à la moitié du capital et du profit qu'il y a sur les bêtes qui font le capital de la société, et à la moitié de tous les autres profits, outre ceux qui lui sont dûs pour la nourriture et la garde des bêtes. En ce cas, le preneur est tenu de la moitié de la perte fortuite et naturelle des animaux; puisqu'en vertu du prêt qui lui a été fait de la moitié du total dont la société est composée, cette moitié est à lui. Alors les dom-

mages et profits sont communs entre le bailleur et le preneur, quand même il n'y auroit aucune faute de la part du preneur; parce que l'affranchissement rend les fonds et les profits communs.

A la fin de la société du cheptel affranchi, avant que de compter du profit ou de la perte, le bailleur a droit de se faire rembourser la moitié du capital qu'il avoit prêté au preneur, si celui-ci ne l'a pas encore payé; après quoi les gains et les profits se partagent, s'il y en a.

Si le bailleur, en faisant estimer les bêtes qu'il donne au preneur, a dessein de lui vendre la moitié de ses bêtes, les bêtes sont communes au bailleur et au preneur, et ils doivent également partager entr'eux le capital, le profit et les pertes: on peut dire alors que, selon le droit, *æstimatio est venditio.*

A l'égard des profits annuels que le bailleur peut exiger du preneur, on doit s'en rapporter au dire d'experts, pour empêcher que ce dernier ne paie une trop forte charge, eu égard à ses peines et à la dépense qu'il est obligé de faire pour nourrir et gouverner les bestiaux.

Le bailleur est censé ne point vendre, ni ne point prêter au preneur la moitié des animaux, quand il n'en fait point faire d'estimation en les fournissant au preneur.

Le preneur commet une injustice, s'il ne nourrit ou ne soigne pas les animaux qui lui ont été donnés en cheptel; s'ils meurent ou dépérissent par sa faute, il doit en supporter la perte.

L'estimation qu'on fait faire des bestiaux, en les donnant à cheptel, n'est pas toujours à dessein d'en vendre la moitié au preneur; mais elle se fait à deux fins: l'une, pour connoître de quelle somme le preneur sera tenu s'il fait faute au traitement du bétail; l'autre, pour connoître à quelle somme montera ce qu'on appelle *le croît et le profit*, afin qu'après le cheptel payé, le profit soit partagé entre le bailleur et le preneur.

Le preneur n'est pas obligé d'apporter toute l'exactitude et toute la diligence possibles pour la conservation

des bestiaux mis en sa société; il suffit qu'il en prenne autant de soin que de son bien propre, c'est-à-dire, qu'il use des précautions que les gens sages et prudens ne manquent pas de prendre : ainsi, il n'est pas tenu de la perte des bestiaux arrivée par la faute appelée en droit, *culpa levissima ;* mais il est tenu de la faute très-grossière, et même de la faute légère, que les gens sages et attentifs ne commettent pas.

Lorsqu'on dit que la perte est commune entre le bailleur et le preneur dans un cheptel non affranchi, cela ne signifie pas que le preneur doive être chargé de la moitié de la perte du fonds qui appartient seul au bailleur, et obligé par conséquent à l'en dédommager, mais seulement que le bailleur et le preneur perdent l'un et l'autre ce qu'ils ont mis en commun. Le bailleur perd ses bêtes, sans que le preneur doive l'en indemniser; et le preneur perd ses peines, ses soins et ses travaux, sans que le bailleur lui en doive aucun salaire : ainsi tous les deux perdent, sans être tenus de se dédommager ni l'un ni l'autre de ce qu'ils perdent communément dans leur association.

On demande si c'est une usure de vendre un bétail qui est à soi, et de le reprendre au même instant à cheptel de l'acheteur. A quoi on doit répondre, qu'il faut regarder ce marché comme usuraire, si le bétail n'est pas acheté à un prix raisonnable, et qu'il y ait clause trop avantageuse au bailleur et désavantageuse au preneur. Ce seroit la même chose, si la vente étoit simulée pour pallier un simple prêt que le bailleur auroit fait au preneur, à qui il auroit prêté une somme d'argent, à condition qu'il auroit part dans le croît et profit de ses troupeaux, sans les avoir véritablement achetés.

Lorsqu'il est mort des bêtes dans une société de bestiaux, ou qu'on en a volé, c'est au preneur à montrer qu'elles ont été dérobées ou qu'elles sont mortes sans sa faute; sinon, le bailleur qui n'a point de connoissance du contraire, peut en conscience lui faire payer les bêtes mortes ou volées entre ses mains.

Nous avons dit ci-dessus, que l'égalité doit être gardée entre le bailleur et le preneur; en sorte que ni l'un ni l'autre ne soit lésé. On compte plusieurs inégalités qui peuvent rendre les cheptels usuraires et illicites.

Il y auroit inégalité, 1. si le bétail, lors du bail, avoit été estimé au-dessus de sa juste valeur : ce seroit charger le preneur de rendre le cheptel à un prix plus fort qu'il ne valoit quand il l'a pris, et par conséquent diminuer ses profits en augmentant ceux du bailleur.

2. S'il étoit permis au bailleur de priser le bétail et de le partager quand il voudroit, sans avoir égard si la saison seroit propre, tandis que le preneur n'auroit pas la même faculté de rompre le bail quand il voudroit : car, ces conditions doivent être mutuelles et réciproques entre les associés, afin que l'égalité soit entière, et que l'un n'ait pas plus d'avantages que l'autre. On en excepte le cas où le bailleur prouveroit le mauvais ménage du preneur à l'égard du bétail.

3. Si le preneur ne pouvoit priser, ni se décharger du cheptel que de fort long-temps, comme de six, huit ou dix ans; parce qu'en cas de maladie arrivée au bétail sans sa faute, cela le ruineroit.

4. Si les bêtes sont données en pension annuelle, de manière que le preneur s'oblige de payer cette pension, quand même il ne resteroit ni croît, ni profit, et qu'il n'en soit pas déchargé, si les bêtes meurent ou diminuent de valeur. Les profits ne doivent se prendre par les associés, qu'autant qu'il y en a, et le bailleur ne peut, sans injustice, en retirer aucun d'un fonds qui ne subsiste plus.

Cela n'empêche pas cependant, qu'on ne puisse donner des bestiaux à pension annuelle suivant l'estimation des experts, qui jugent que cette pension ne passe pas le prix des profits que ces bestiaux doivent rendre au bailleur. Mais le preneur ne doit pas alors être chargé des risques; et, s'il prouve que ces bestiaux n'ont rien rendu durant le temps du bail, sans qu'il y ait eu de sa faute, il doit être

déchargé de cette pension en tout ou en partie, au prorata du peu de profit qu'ils ont rapporté : il n'en seroit pas déchargé si ces bêtes n'avoient rendu aucun profit durant une année, et avoient profité dans les autres; parce que le profit des autres années peut réparer les pertes qu'il a pu faire dans une seule.

Quand le bailleur, en donnant son bétail, fournit au preneur des pâturages et des terres de sa métairie pour les engraisser, il est en droit de retirer un plus grand profit de son cheptel; parce que, fournissant davantage au preneur, il peut aussi exiger de lui quelque chose de plus que quand il donne purement et simplement ses bêtes au preneur.

L'égalité demande que, comme le bailleur a droit de revendiquer les bêtes qui auroient été saisies et vendues par les créanciers du preneur, parce que le bailleur est le propriétaire du cheptel, le preneur ait aussi le droit que, durant le temps du cheptel, les créanciers du bailleur ne puissent l'empêcher, par la saisie et par la vente du capital du cheptel, de jouir de son droit d'associé tant que la société doit durer, à moins que ce preneur ne soit en faute.

Le contrat de société de bétail à laine qu'on appelle *gazaille*, est licite, pourvu que ce qui périt, avant que d'avoir été acquis par le preneur, périsse sur le compte de bailleur; que ce que le preneur reçoit soit proportionné à ses soins et à son industrie, pour la conservation du bétail donné à cheptel, et que l'égalité soit gardée de part et d'autre.

Le contrat, appelé de *redbestie*, n'est pas permis; parce que le bailleur ne court qu'un risque très-petit pendant la première année, et n'en court aucun pendant les cinq autres. Ce contrat est un prêt tacite et implicite; parce que donner pour un temps des bêtes à laine, après qu'on les a fait estimer, avec liberté au preneur de s'en servir selon son bon plaisir à ses risques et fortune, pourvu qu'il en rende, au bout d'un certain temps marqué, de

pareille valeur, ou le prix de leur estimation, c'est comme si on donnoit, pour un temps, autant d'argent que ce bétail est estimé, à condition d'en rendre autant que l'on en aura reçu. L'usage des lieux qui tolèrent ces contrats, est un abus : *corruptela*, *non consuetudo*.

Le contrat de *gazailles d'arègues*, qui est une société de bêtes à labourer, est permis ; pourvu que ce que le preneur doit donner chaque année au bailleur pour chaque bête, ne soit pas excessif, et que l'égalité y soit gardée réciproquement.

On ne peut déterminer au juste quel est le prix que le bailleur peut retirer par tête de chaque bête qu'il donne à rente dans les contrats de société d'animaux ; parce que les bêtes sont plus estimées dans un pays que dans un autre, et rendent plus de service dans une province que dans une autre. Cela ne se peut régler que par les experts sages et éclairés de chaque contrée, qui doivent alors avoir égard, 1. aux frais que fait le preneur pour la garde, nourriture et entretien des animaux fournis par le bailleur ; 2. à l'avantage que le preneur retire de leur service. Mais les experts ne peuvent jamais passer la clause usuraire, par laquelle le bailleur obligeroit le preneur de lui répondre des cas fortuits, quand même il n'y auroit pas de sa faute.

En un mot, pour décider quand les usages qu'on suit dans un pays pour les contrats de bestiaux, sont permis ou usuraires, il faut se régler sur ces deux conditions : 1. que le preneur ne soit tenu de la perte ou dépérissement des bêtes qui appartiennent au bailleur, que lorsqu'il y a de sa part dol, faute et coulpe ; 2. que les experts du pays, gens de bien et éclairés, jugent que toutes les conditions entre le bailleur et le preneur sont justes et conformes aux principes marqués ci-dessus.

On doit prêcher contre les contrats usuraires de société prétendue, comme on doit prêcher contre l'intérêt pris à cause du prêt; quoique l'expérience fasse connoître que ces prédications ne produisent aucun bien, et excitent

beaucoup de troubles. Elles seront, dit saint Augustin, un remède salutaire à ceux qui sont du nombre des prédestinés, si elles sont un sujet de condamnation pour ceux qui vivent et meurent en réprouvés.

Un pasteur ne peut ni taire, ni autoriser, par son silence, de tels abus : il ne peut laisser périr ses brebis, sans les avertir qu'elles se perdent. *Omnibus, ne pereant, vel alios perdant, adhibenda est à nobis medicinalis correptio*, dit encore saint Augustin.

A l'égard de la conduite que doivent garder les confesseurs avec ceux qui ont donné des bêtes en société à des conditions illicites et usuraires, il faut distinguer : ou ces contrats subsistent et ne sont pas encore finis, lorsque ces personnes se présentent pour se confesser ; ou elles ne sont plus dans ces engagemens, mais elles y ont été par le passé.

On ne peut donner l'absolution à ceux qui sont encore engagés dans ces sortes de sociétés, sans les avoir obligés auparavant à deux choses, sur lesquelles il faut voir leur résolution, et même ce qu'ils feront, si cela se peut. La première est, qu'ils aient à rectifier ces sortes de contrats et à les réformer, suivant les règles expliquées ci-dessus; s'ils refusent de le faire, c'est une preuve qu'ils veulent persévérer dans le péché, et que leur contrition est fausse. En second lieu, il faut, avant que de les absoudre, les obliger à réparer le dommage qu'ils ont causé à ceux avec qui ils ont contracté ces engagemens illicites et usuraires, à moins qu'ils ne soient dans une impuissance absolue de le faire.

Quant à ceux qui, par le passé, ont fait de ces sortes de contrats, il faut seulement les engager à la restitution, et à recommencer les confessions dans lesquelles ils ne se seroient pas accusés de ces usures criantes.

Quoique ces sortes d'usuriers, dans les campagnes, ne pensent pas à s'accuser là-dessus, quand ils viennent se confesser, les confesseurs éclairés et zélés pour le salut des âmes doivent les interroger sur ces sortes de

contrats : leur ministère les y oblige, surtout dans les pays où il y a beaucoup d'abus sur ce sujet. Ce seroit autoriser ces abus et contribuer à la perte des âmes, que de ne pas interroger les pénitens là-dessus. Dès qu'une personne donne sa confiance à un confesseur, celui-ci est l'homicide de l'âme du pénitent, s'il ne le retire pas de l'état du péché, ou ne fait pas ce qu'il peut pour l'en retirer. Si le pénitent garde le silence, ou par malice, ou par ignorance, c'est au confesseur à parler, ou pour lui reprocher la mauvaise disposition de son cœur, ou pour l'éclairer et l'instruire des règles de la justice qu'il viole peut-être sans le savoir.

### *Du Contrat d'Assurance.*

L'ASSURANCE est un contrat par lequel un particulier s'oblige de réparer et de payer à un autre la valeur des pertes qui, pendant un voyage, peuvent arriver par des cas fortuits à une chose, moyennant une certaine somme qui lui est payée ou promise par le propriétaire de cette chose dont l'assureur lui répond. L'acte par lequel on convient de l'assurance, est appelé *police d'assurance.*

Il n'y a ni usure ni injustice dans les contrats d'assurance, lorsqu'ils sont faits selon les règles prescrites. Ce sont des saufs-conduits et des cautionnemens : or, on peut acheter et vendre un sauf-conduit, pour se mettre à couvert d'un péril qu'on peut courir pendant un voyage; l'assureur et l'assuré sont également exposés au gain et à la perte; l'assuré gagne, à la vérité, ce que lui donne l'assureur, si la chose qui lui appartient périt; mais il court aussi le risque de perdre la somme qu'il donne à l'assureur, si cette chose arrive à bon port. D'un autre côté, si, lorsque la chose assurée ne périt pas, l'assureur gagne sans peine la prime d'assurance, ou la somme qu'on lui a promise, il a couru néanmoins le

risque de payer la valeur de cette chose, si elle fût venue à périr : or les périls et les risques sont des titres légitimement appréciables, qui donnent un juste droit de gagner.

On ne peut pas dire que ce négoce soit un pur prêt, parce qu'on ne prête rien, ni que cela soit condamné dans le droit au chapitre *naviganti;* parce que ce chapitre ne doit s'entendre que de celui qui, en prêtant son argent à un négociant, l'oblige de le prendre pour assureur de l'argent qu'il lui a prêté pour son négoce. Dans ce dernier cas, il y a deux contrats, dont l'un est de prêt, et l'autre d'assécuration stipulée dans le premier, sans lequel le prêt n'auroit pas été fait. Alors ce prêt se faisant en vue du gain espéré par le moyen de l'assurance, il est malaisé de le défendre d'usure ; et, pour reconnoître que le prêteur, dans cette occasion, reçoit du profit, non-seulement à cause qu'il se charge du péril, mais encore à cause du prêt, il n'y a qu'à considérer que ce négociant ne lui donneroit pas un si grand profit, s'il se chargeoit seulement du péril, et qu'il ne lui eût rien prêté.

Pour rendre le contrat d'assurance licite, il faut, 1. que le prix donné à l'assureur soit proportionné au péril dont il est garant à l'assuré. 2. Que les marchandises assurées ne soient point estimées plus qu'elles ne valent. 3. Qu'il y ait un péril au moins probable, ou regardé comme tel par les deux contractans : ainsi ce seroit une infidélité d'assurer un vaisseau que l'on sait déjà arrivé au port, ou de faire assurer une chose que l'on sait déjà perdue. Cependant on peut faire assurer ce qui peut être déjà péri sur mer, si l'on n'en sait rien. On peut pareillement assurer ce qui est déjà arrivé heureusement, pourvu qu'on n'en ait point de connoissance. L'incertitude d'un péril futur qui peut arriver ou ne pas arriver, est le seul titre légitime de l'assuré et de l'assureur. 4. Que celui à qui l'on assure accomplisse toutes les conditions justes dont l'assureur est convenu avec lui. 5. Que l'as-

sureur aît ou puisse avoir de quoi payer ce qu'il assure; autrement, ce seroit un homme de mauvaise foi, et il seroit obligé de restituer la prime d'assurance qu'il auroit reçue, quand même la chose seroit arrivée à bon port.

Les assureurs peuvent, sans usure, se faire réassurer par d'autres, les effets qu'ils ont assurés. Les assurés peuvent pareillement, sans usure, se faire assurer le coût de l'assurance et la solvabilité des assureurs. La raison est que, dans le commerce ordinaire, les reventes et les rachats sont aussi légitimes que les ventes et les achats : or, les assurances sont des ventes et des achats; les réassurances sont des reventes et des rachats; ce sont comme de nouveaux et de plus assurés saufs-conduits, des cautions plus fortes et meilleures que la première : de nouveaux droits confirment un droit légitime, et ne le rendent pas vicieux, mais meilleur. Le premier assureur a droit de penser aux moyens de s'empêcher de perdre, aussi bien que le marchand à qui on a assuré sa marchandise : ainsi, ils peuvent relâcher une partie du gain qu'ils pouvoient espérer. Mais, dans le contrat de réassurance, on est obligé de garder toutes les règles établies pour rendre le contrat d'assurance juste et légitime.

Il faut remarquer que, par la réassurance, le premier assureur ne peut prétendre à être dechargé et libéré envers celui dont il a assuré les effets dans la police d'assurance qu'il a signée, à moins que cela ne se fasse du consentement de l'assuré.

Pour savoir quels sont les dommages dont les assureurs sont garans envers les assurés, il faut remarquer qu'il y a plusieurs sortes de dommages qui peuvent arriver aux choses dont l'assureur a répondu à l'assuré.

1. Les uns arrivent par cas fortuit, c'est-à-dire, inopiné et imprévu; par un accident qui ne peut pas être évité par les veilles, par les soins et par les forces humaines. Ces accidens proviennent souvent des effets naturels, comme de l'impétuosité des vents qui font périr un vaisseau, rompent et abattent les mâts, et obligent de jeter

les marchandises dans la mer pour éviter le naufrage. Souvent ces cas fortuits sont causés par les hommes; par exemple, un vaisseau est pris par les ennemis de l'état, pillé ou rançonné par les pirates : c'est de ces cas fortuits que l'assureur est garant de droit envers l'assuré. Ainsi il doit supporter toutes pertes et dommages qui arrivent sur mer par tempêtes, naufrages, échouemens, abordages, changemens de route, de voyage ou de vaisseau, jet, feu, prises, pillage, arrêt de prince, déclaration de guerre, représailles, et généralement toute autre fortune de mer.

Il paroît, par ce détail, qu'un assureur répond à l'assuré que ses marchandises arriveront à bon port, dans leur entier, sans aucuns frais, sinon le fret, et sans être endommagées par les fortunes de la mer; de sorte que, s'il arrive autrement, l'assureur est obligé d'en payer la valeur à l'assuré, et de l'indemniser de ce que les cas fortuits peuvent lui causer de perte et de dommage.

Il faut cependant remarquer, 1. que l'assureur ne commence à répondre à l'assuré de ces cas fortuits, que lorsque le vaisseau est sorti du port, à moins que la police d'assurance ne contienne une convention contraire : car, si, pendant que le vaisseau est encore dans le port, les marchandises sont volées, l'assureur n'en répond pas. 2. L'assureur ne répond à l'assuré, que jusqu'à ce que le vaisseau soit arrivé à l'entrée du port où il doit être déchargé, soit pour l'aller, soit pour le retour : d'où il s'ensuit, que l'assureur ne répond ni de la sortie, ni de l'entrée du port, mais seulement des risques de la pleine mer. 3. L'assureur ne répond que pour un tel vaisseau et pour la même route dont on est convenu dans la police d'assurance ; à moins que le changement de route et de vaisseau ne soit nécessaire pour échapper aux ennemis ou aux pirates, pour éviter la tourmente ou le gros temps, ou enfin pour radouber le navire ; car, dans ces cas extraordinaires, les changemens de route ou de navire n'empêchent pas que la police d'assurance n'ait son effet. Il en est autrement quand ces changemens sont volontaires :

car, en ce cas, l'assureur cesseroit de courir les risques, parce que tel changement viendroit du propre fait de l'assuré. 4. Il faut que le voyage se fasse au temps prescrit par la police d'assurance : la raison est, que tel qui veut bien assurer des marchandises ou un navire pour un voyage dans la saison du printemps, ou dans un temps de paix, n'est pas censé les assurer pour un voyage différé, et entrepris dans un contre-temps sujet à de plus grands inconvéniens. 5. Il y a des cas où le patron, l'équipage et les marchandises non assurées doivent contribuer avec l'assureur, et indemniser l'assuré; par exemple, pour sauver le vaisseau on a jeté à la mer les marchandises que l'assureur a assurées; le patron et les négocians, dont les marchandises non assurées par cet assureur sont restées saines et sauves dans le vaisseau, doivent contribuer avec l'assureur de celles qui ont été jetées en mer, à indemniser l'assuré; parce que c'est le jet des marchandises dont a répondu l'assureur, qui a sauvé le vaisseau et les marchandises qu'on n'a pas jetées à la mer, et qui sont arrivées heureusement à bon port.

2. Il y a des pertes et des dommages qui peuvent arriver au vaisseau ou à sa charge, par la mauvaise foi du patron ou maître du vaisseau, ou des mariniers : comme dans les cas de tromperies et de malversations que peut commettre le maître du vaisseau dans les routes, ports et havres; dans ceux de larcins, altérations, déguisemens, et consomption des marchandises que peuvent faire tant le maître, que l'équipage du vaisseau.

Les assureurs ne sont pas tenus ordinairement de ces pertes et dommages. L'assuré doit seul les supporter; parce que c'est à lui de choisir des maîtres ou patrons qui aient de l'expérience et de la probité. Mais, si les assureurs veulent bien se charger de ces sortes de pertes et dommages, ils sont alors à leurs risques ; parce qu'ils l'ont bien voulu.

3. Il y a aussi des pertes et dommages qui peuvent arriver par le fait ou la faute des assurés : par exemple, si

le navire et les marchandises assurés viennent à être confisqués, faute par les assurés d'avoir pris des passe-ports, fait visiter les marchandises, ou payé les droits. Si l'assureur étoit chargé des fautes de l'assuré, il dépendroit de celui-ci de le ruiner. C'est donc à l'assuré à porter les pertes qui viennent de son fait ou de sa négligence.

Enfin, il y a des déchets, diminutions et pertes qui arrivent par le vice propre de la chose assurée : l'assureur n'en est pas responsable, parce que ce ne sont pas des cas fortuits; c'est sur l'assuré que tombent ces dommages, parce qu'il est le maître de la chose dépérie ou perdue. Cela est encore plus certain, lorsque ces déchets arrivent au vaisseau ou à sa charge par la faute de l'assuré, parce que les marchandises ont été mal placées dans le vaisseau; ou par la faute du patron, qui n'a pas assez veillé à leur conservation, surtout si le vaisseau, à cause de sa caducité ou mauvaise disposition, n'a pas été en état de les préserver : c'est pour cette raison que le dégat des marchandises causé par les souris, rats, teignes, vers, ou autre vermine de cette qualité, n'est jamais au péril de l'assureur.

Pour s'intruire plus à fond des différens cas qui regardent le contrat d'assurance, et des règles qui en prescrivent toutes les conditions, il faut lire l'ordonnance de la marine de 1681.

---

### *Du Contrat à grosse aventure.*

La grosse aventure, qui est un terme de mer, signifie proprement l'argent donné au risque de la mer, et dont l'intérêt se paie après le retour du navire; comme quand quelqu'un donne mille pistoles à la grosse aventure, sur un tel vaisseau. C'est un contrat ou une espèce de société fait entre deux particuliers, dont l'un achète et porte dans son vaisseau ou envoie par mer des effets et des

marchandises; et l'autre fournit une somme d'argent, à condition de la retirer avec un certain profit, en cas que le voyage ait un heureux succès, et de la perdre, si les effets et marchandises périssent.

On appelle ce contrat *grosse aventure*, parce qu'il y a bien du hasard; on l'appelle argent *à profit*, parce que cet argent rapporte ordinairement vingt-cinq pour cent, plus ou moins; enfin, on l'appelle encore *bomerie*, tiré du mot flamand *bome*, qui signifie la quille d'un navire : on entend la quille équipée, garnie, chargée, sur laquelle est hypothéquée la somme empruntée. On engage au prêteur le corps et la quille du vaisseau, ses agrès et apparaux, armemens et victuailles, conjointement ou séparément, ainsi que sur le tout ou sur une partie du changement, pour un voyage entier ou pour un voyage limité.

Celui qui a pris l'argent à grosse aventure, doit l'employer conformément à ses conventions; autrement il se trouve obligé de le rendre avec intérêt, même en cas de naufrage ou de prise.

On appelle les profits promis à celui qui a confié son argent à la grosse aventure, *profits maritimes;* ils doivent se régler selon les circonstances du voyage et les usages du pays. C'est aux marchands sages et experts à décider s'il y a de l'excès dans ces profits, et s'ils sont proportionnés au péril où l'on s'expose de perdre son principal et ses intérêts. Lorsque le preneur a stipulé ces profits en cas de bon retour du vaisseau, le bailleur est obligé de lui accorder une diminution, si les profits ne suffisent pas pour le payer entièrement : autrement l'égalité ne seroit plus observée. Si le profit que retire celui qui fournit l'argent, est excessif, il est obligé à le restituer, parce que c'est une injustice; mais cette injustice n'est pas usure, parce que le prêt n'entre point dans ce commerce : le preneur n'est point garant, et ne devient point le maître de l'argent que le bailleur fournit; il n'est point obligé à en rendre ni le principal, ni les intérêts, en cas que le vaisseau vienne à périr.

La grosse aventure est un contrat légitime ; c'est le sentiment commun des théologiens. Les canons des conciles, ni les constitutions des souverains pontifes, n'ont jamais condamné les grosses aventures ; et l'Eglise ne les auroit jamais tolérées, si elles étoient illicites. Les intérêts qu'on y stipule ne se donnent pas pour l'usage de l'argent, mais uniquement à cause du risque extrinsèque de cet argent que court celui qui le fournit ; à moins qu'il ne périsse par la faute de celui à qui on l'a confié : or, c'est une maxime du droit canonique et civil, que le péril qui est extrinsèque au prêt, est un titre légitime pour percevoir des intérêts des deniers qu'on a confié à un tiers.

Les contrats à grosse aventure demeurent nuls par la perte entière des effets sur lesquels on a prêté, *pourvu qu'elle arrive par cas fortuits dans les temps et dans les lieux des risques*, dit l'ordonnance de la marine de 1681. Si la perte des effets n'est pas entière, celui qui a mis à la grosse aventure en tire autant qu'il peut sur les effets sauvés ou restans ; ce qui doit s'entendre tant du principal des sommes données à la grosse, que des profits ou intérêts maritimes desdites sommes ; de sorte qu'après que celui qui a mis à la grosse a retiré son principal sur les effets sauvés, s'il y a encore du revenant bon, après qu'on a précompté et prélevé les dépenses communes, il est en droit de demander du profit, au prorata de ce qui reste des effets sauvés. C'est ce que dit l'ordonnance qui vient d'être citée : *seront toutefois, en cas de naufrage, les contrats à la grosse réduits à la valeur des effets sauvés.*

Le contrat à la grosse aventure est sujet aux mêmes risques et semblables pertes et évènemens, que la police d'assurance, avec cette différence cependant, qu'en cas de contestation pour raison de contrat à la grosse, c'est au bailleur à faire apparoir en justice que le navire est arrivé à bon port, afin que son contrat puisse avoir lieu et être exécuté ; au lieu que, dans la police d'assurance, c'est à l'assuré à justifier la perte, prise ou naufrage du

vaisseau, mais il est toujours vrai de dire, qu'il faut que la perte du navire soit arrivée par cas fortuit, afin que le contrat à la grosse devienne nul, et que l'argent soit perdu pour le bailleur.

Il est défendu à ceux qui donnent leur argent à la grosse aventure, de se faire assurer, non-seulement le principal de leur argent par ceux à qui ils le donnent, parce que c'est une clause contraire au contrat de société, mais encore les profits.

On peut stipuler conditionnellement les intérêts des deniers mis à la grosse, c'est-à-dire, en cas de bon retour du vaisseau, et à condition que s'il périt sur mer, les intérêts stipulés seront perdus avec le principal. Ces intérêts doivent se régler par des personnes intelligentes, suivant l'usage du pays, et d'après ce que les deniers rendent dans le commerce de mer; l'égalité de la justice n'est point alors violée : si ces intérêts se stipulent, c'est pour ne pas entrer dans la discussion des profits et des dépenses que peut avoir faits le preneur; c'est même également au risque du preneur et du bailleur, qui hasardent et s'exposent l'un et l'autre à gagner plus ou moins, en cas qu'il y ait plus ou moins de gain, après le bon retour du vaisseau.

On ne peut stipuler absolument les profits des deniers mis à la grosse, ni se les faire payer, même au cas que le vaisseau périsse. Les associés ne font des contrats légitimes, que lorsqu'on y risque le principal et les profits : ni l'un ni l'autre ne peut et ne doit être absolument assuré au bailleur par le preneur, autrement il n'y a plus de société, ce contrat dégénère alors en simple prêt.

L'égalité est violée dans le contrat de grosse aventure, quand le preneur, prenant plus d'argent que sa charge ne vaut, n'est pas en état de faire valoir l'argent qu'il a pris, autant qu'il peut et doit profiter.

Les donneurs à la grosse doivent contribuer avec les preneurs pour les avaries, c'est-à-dire, pour le paiement du dommage qui est arrivé au vaisseau ou aux marchan-

dises, et pour les dépenses extraordinaires et imprévues qui ont été faites pendant le cours du voyage : car, comme le voyage doit se faire à frais communs pour l'un et pour l'autre, chacun d'eux doit entrer dans les dépenses. Il faut lire là-dessus l'ordonnance de la marine, dont on a déjà parlé : elle explique très-sagement tout ce qui se doit observer pour rendre les contributions égales.

Cette ordonnance *défend à toutes personnes, de donner l'argent à la grosse aux matelots sur leurs loyers ou voyages, sinon en présence et du consentement du maître du vaisseau, à peine de confiscation et de cinquante livres d'amende.* Elle ordonne encore *que les maîtres du vaisseau demeurent responsables en leur nom, du total des sommes prises de leur consentement, par les matelots, si elles excèdent la moitié de leurs loyers; et ce, nonobstant la perte ou prise du vaisseau.* Enfin, elle veut que ceux qui donnent de l'argent à la grosse, aient un privilége spécial sur le vaisseau, ou sur les marchandises, en cas de bon retour, préférablement à toutes autres dettes, même aux assureurs.

Celui qui a pris de l'argent à la grosse aventure, viole l'égalité et la bonne foi, 1. si, étant revenu à bon port avec de gros profits, il diffère malicieusement et longtemps de rendre au bailleur son capital et les profits qu'il a produits entre ses mains : c'est un injuste détenteur du bien d'autrui, et à cause de ces délais affectés, il lui doit des dommages et intérêts. 2. Il seroit encore plus coupable, s'il se servoit de cet argent pour faire un nouveau voyage et une nouvelle cargaison, où le bailleur n'auroit aucune part. 3. Il commettroit même une double injustice, si, pendant ces intervalles de temps, il faisoit valoir cet argent sur la place, en le prêtant à intérêt contre les lois de l'Eglise.

Ce seroit une autre injustice, s'il faisoit au bailleur de mauvaises et infidèles chicanes, et vouloit lui faire accroire que l'argent qu'il a mis à la grosse aventure, ou a été consumé en dépenses faussement assignées, ou n'a rien

rendu, pendant qu'il auroit beaucoup profité entre ses mains.

Il est permis à une personne qui a mis à la grosse aventure, de se faire assurer par un tiers, ou de revendre son droit à un tiers; parce qu'alors celui qui devient son assureur, ou achète les droits qu'il a sur un vaisseau, ou ne fait qu'entrer en son lieu et place pour continuer la société et discuter les droits d'associés. Dès que l'assurance ne se fait pas entre les associés, on peut, en conscience, prendre les voies permises pour ne pas perdre autant qu'on feroit, si on ne prenoit pas un assureur pour se faire assurer une partie de l'argent donné à la grosse, moyennant un profit qu'on accorde sur une partie du gain qu'on espère du vaisseau.

Il y auroit de l'injustice, si le droit ou l'action d'un argent mis à la grosse aventure, se vendoit ou s'achetoit au-delà ou au-dessous de l'estimation courante, qui diminue ou augmente selon qu'on croit le vaisseau plus ou moins exposé, eu égard aux circonstances des temps, des saisons, des guerres déclarées, de la proximité de son retour, etc.; car ces circonstances rendent ce droit plus ou moins appréciable, parce qu'il peut rendre plus ou moins de profit.

---

### *Du Change.*

Le Change dont nous parlons ici, est une permutation d'un argent pour un autre, un commerce d'argent.

Le change se divise en change véritable et réel, et en change feint, qu'on nomme *sec;* parce qu'il ne donne aucun droit d'en tirer du profit, de même qu'un arbre sec ne produit aucun fruit.

Le change réel est celui où l'on change un argent pour d'autre; le change feint, sec ou adultérin, est celui qui n'est qu'une fiction de change, et n'en a que l'apparence.

Le change réel se divise en change menu, en change par lettre, et en change de terme ou de paiement.

Le change menu se fait, lorsqu'on donne une sorte de monnoie pour en avoir une d'une autre espèce ; par exemple, de vieilles espèces qui sont décriées, pour de nouvelles qui ont cours ; des pièces d'argent, pour avoir des pièces d'or ; de la monnoie de France, pour avoir de celle qui a cours dans un pays étranger ; et cela, moyennant quelque profit. Ceux qui font ce commerce s'appellent en notre langue, *changeurs*, et en latin, *collybistæ*, et le prix qu'ils reçoivent pour le change, s'appelle en latin, *collybus*.

Le change par lettre se fait, lorsqu'on donne de l'argent dans un lieu, afin de le faire rendre dans un autre. Par exemple, Pierre donne à un marchand à Lyon cent écus, pour les faire compter à Paris, ce qu'il fait, afin d'avoir cet argent à Paris plus facilement et avec plus de sûreté. Il prend, pour cet effet, une lettre de change de ce marchand de Lyon, qui écrit à un correspondant qu'il a à Paris, d'y rendre cette somme à Pierre, ou à quelqu'autre pour lui.

Le change de terme ou de paiement est celui que font les marchands, lorsqu'ils donnent de l'argent à deux et demi ou trois pour cent de profit à chaque paiement, qui est de trois en trois mois.

Le change sec, que l'on nomme aussi adultérin, parce qu'il n'est pas légitime, n'est, dans la vérité, qu'un pur prêt à qui on donne le nom de change, pour couvrir l'usure qui s'y commet. On nomme encore ce change *simulé*, parce qu'il se fait par le moyen de lettres de change qui ne sont pas revêtues des conditions nécessaires aux lettres et billets de change, auxquels il est essentiel qu'il se fasse un transport d'argent de place en place ; autrement une prétendue lettre de change n'est plus qu'un mandement ou une rescription qui ne donne aucun droit de change. On voit le change sec et adultérin clairement expliqué et condamné dans la bulle 118 de Pie V, *in eam*

*pro nostro*, où ce saint pape déclare qu'il *condamne toutes sortes de changes qu'on appelle secs, et qui sont faits de cette manière, que ceux qui donnent de l'argent pour de certaines foires ou pour d'autres lieux, feignent de faire un contrat de change, et ceux qui reçoivent l'argent leur donnent des lettres de change pour ces lieux, mais ne les y envoient pas; ou, s'ils les envoient, ce n'est qu'après que le temps du change est passé; de sorte qu'étant inutiles, on les rapporte à ceux qui les avoient données; ou bien, sans donner de lettre, on leur demande l'argent avec l'intérêt, dans le lieu où on avoit fait le contrat de change, parce qu'il avoit été ainsi convenu au commencement, entre ceux qui donnoient l'argent et ceux qui le recevoient; ou au moins c'étoit leur intention, n'y ayant personne qui dût payer l'argent de la lettre de change, aux foires ou aux lieux où elle avoit été envoyée. C'est aussi un semblable mal, lorsque quelqu'un feint d'avoir donné, en lettre de change, l'argent qu'il a mis en dépôt, ou autrement, afin qu'on le lui rende avec intérêt, au même lieu ou ailleurs.* Le même change a été encore expressément condamné dans le premier concile de Milan, sous saint Charles.

Le change menu est licite et fort utile au public, parce que, dans le commerce de la vie, on a tantôt besoin de petite monnoie pour acheter les choses nécessaires pour sa subsistance et pour son entretien, tantôt d'espèces particulières d'or et d'argent pour des voyages en pays étrangers. Ce change donne droit ou fondement au changeur d'en tirer du profit; le gain qu'il y fait lui est justement acquis, s'il est modique, 1. comme un salaire de la peine qu'il prend à compter l'argent qu'il donne et qu'il reçoit; 2. à cause du soin qu'il se donne pour avoir de différentes espèces de monnoies, même des pays étrangers; 3. à cause des dépenses qu'il est obligé de faire en louage de maison, en gages de commis et de serviteurs, pour tenir le change; 4. à cause du dédommagement pour la perte qui arrive sur les espèces.

Cependant les changeurs sont obligés, en conscience,

de faire attention, 1. à ne pas exiger, pour le change des monnoies, plus qu'il n'est réglé par les ordonnances ou par un légitime usage des lieux; 2. à ne pas donner des espèces légères; 3. à ne pas se servir de l'argent qu'ils ont dans leur caisse, pour faire des prêts usuraires, sous prétextes de changes de monnoie.

Le change par lettre et de place en place, est permis, pourvu qu'on y observe les règles que le pape Pie V a prescrites, et que nous rapporterons ci-après, afin qu'il soit exempt d'usure.

Il y a toujours, dans le commerce de ces lettres de change, deux personnes qui contractent ensemble, savoir : le donneur d'argent, et le tireur qui promet de le faire rendre dans une autre ville que celle de son domicile.

Régulièrement il entre trois ou quatre personnes dans une lettre de change: 1. celui qui a besoin de faire remettre son argent d'un lieu dans un autre, et c'est le *donneur ;* 2. celui qui reçoit l'argent pour le faire payer, on lui donne le nom de *tireur ;* c'est le banquier qui se charge de faire remettre cet argent au donneur ou au porteur de l'ordre du donneur, et pour cet effet il lui fournit une lettre de change payable dans le lieu où il en a besoin; 3. celui qui acquitte la lettre de change dans le lieu pour lequel elle est tirée, et c'est le correspondant, le commis ou le créancier du banquier. 4. Il y en a souvent un quatrième ; c'est la personne en faveur de laquelle celui qui a donné l'argent, endosse la lettre de change, et à qui il donne son ordre pour en recevoir le paiement; on l'appelle le *porteur*, lorsqu'il n'a pas passé son ordre à personne. 5. Mais, si ce quatrième a passé son ordre à quelqu'autre, et lui a par-là transmis sa propriété dans la lettre de change, ce qui se peut faire à l'infini, alors, au lieu d'être appelé le porteur, il est appelé l'*endosseur*, nom commun à tous ceux par les mains desquels la lettre passe; en sorte que le nom de porteur n'est jamais donné qu'à celui qui, n'ayant passé son ordre à personne, est tou-

jours demeuré le propriétaire de la lettre et en reçoit la valeur par ses mains.

Nous avons dit que le change par lettre, et de place en place, est permis; 1. parce que le profit que le banquier reçoit, n'est donné qu'à cause du risque et de la dépense qu'il est obligé de faire pour payer ses correspondans, du loyer particulier de maison, des appointemens et gages de commis, et des autres frais qu'il faut faire dans ce commerce, pour avoir toujours de l'argent comptant.

2. Il est évident qu'il en coûte de la peine et de la dépense, pour faire transporter de l'argent d'un pays à un autre: les espèces sont souvent différentes et ne sont pas toujours de même valeur dans les pays où le banquier les reçoit et dans celui où il promet de les faire payer. A Paris, une monnoie vaudra moins qu'en Espagne; le banquier se charge d'en faire payer la valeur, nonobstant ces différences : est-il juste que ce soit gratuitement et sans fruit?

S'il est permis de faire transporter des marchandises en un pays éloigné, en payant une certaine somme à celui qui se charge du transport à ses risques et fortunes; s'il est permis à celui qui se charge de ce transport, d'exiger le prix de l'assurance et le salaire de ses peines, pourquoi ne sera-t-il pas permis à un banquier, qui veut bien se charger, à ses risques et fortunes, de faire voiturer et payer les deniers qu'on lui confie dans la place qu'on lui indique, de prendre un droit pour ses peines et risques?

Il est vrai qu'il arrive souvent qu'un banquier ne fait aucune dépense, et ne risque rien pour faire toucher l'argent spécifié dans la lettre de change : souvent même cela lui fait plaisir, parce que l'argent qu'il tire pour la ville où le donneur en a besoin, lui est dû en cette même ville, et que l'occasion qui se présente de tirer une lettre de change, lui en facilite le paiement. Mais, si ce banquier n'avoit pas des fonds effectifs, ou tout au moins un crédit ouvert chez son correspondant, il ne seroit pas en

état de tirer des lettres de change, et par conséquent, il ne pourroit pas faire plaisir à ceux qui en ont besoin. Si donc il a ces fonds ou ce crédit, c'est un effet de son état et de son industrie, qu'il sait mettre sagement en usage pour l'utilité publique : il est juste qu'il en soit récompensé.

Les principales conditions nécessaires pour que le change par lettre et de place en place, soit légitime et exempt d'usure, sont, selon le pape Pie V, 1. que le droit de change que le banquier exige, soit conforme au cours ordinaire, c'est-à-dire, *que le prix du change soit réglé suivant le cours du lieu où la lettre sera tirée, eu égard à celui où la remise sera faite*, comme dit l'ordonnance pour le commerce. Ainsi, si un banquier tire une lettre de change sur une ville du royaume qui n'est pas éloignée de son domicile, le prix du change n'est pas et ne doit pas être si haut ni si fort que s'il en fournit une sur une ville située hors du royaume, ou fort éloignée de son domicile; autrement il vendroit trop chèrement son droit de transport. Il est évident qu'en risquant moins, son émolument est moins appréciable; et que, dans cette espèce de contrat comme dans tout autre, il ne faut jamais s'éloigner de l'égalité de la justice commutative.

2. En cas que le banquier tire à Paris, par exemple, une lettre de change de mille livres sur son correspondant à Lyon, sans recevoir aucun argent, mais seulement sur une simple promesse qu'on lui fait de lui rembourser à Paris cette somme, aussitôt qu'elle aura été payée à Lyon, il ne doit pas exiger un plus grand droit de change à cause du retardement du paiement. La raison est que, comme nous l'avons dit ci-dessus, les banquiers ne peuvent prendre leur droit de change, qu'en considération des dépenses, du travail et du danger où ils sont exposés dans le transport de l'argent, ou dans le crédit qu'ils sont obligés de faire à leurs correspondans, dont fort souvent les affaires deviennent mauvaises; mais ils ne doivent jamais exiger ni droits, ni intérêts, à cause du seul retardement

du paiement; parce que ce seroit alors un prêt qui ne doit produire aucun intérêt, l'attente du paiement étant une espèce de prêt. Mais cela doit s'entendre seulement du temps que celui qui a pris la lettre de change, a demandé pour rembourser cette somme de mille livres : car, si après ce temps passé, il ne la paie pas, la lettre de change lui ayant été payée, il peut être condamné à des dommages et intérêts.

3. On ne peut obliger un banquier à payer l'intérêt des sommes qu'il a reçues, en cas que son correspondant, qui les devoit acquitter, ne l'ait pas fait à l'échéance. La raison est, que tout pacte extraordinaire est prohibé dans l'usage des lettres de change, pour empêcher que, sous prétexte de lettres de change, on ne commette usure : car, en donnant ou prêtant de l'argent comptant à un banquier, on pourroit tirer de lui une lettre de change qui ne devroit pas être payée, afin d'obliger ce banquier d'en payer les intérêts, sous le faux prétexte de ce retardement de paiement; et cette collusion seroit une usure manifeste.

Cependant, cette dernière condition n'est pas sans exception, parce que si elle devoit être généralement observée, elle pourroit faire tort à ceux qui auroient donné de bonne foi leur argent à des banquiers de mauvaise foi, en cas qu'ils leur eussent donné des lettres de change tirées sur des personnes qu'ils savoient bien ne les devoir ni pouvoir acquitter. Aussi la jurisprudence qu'on suit en France, au sujet des lettres de change, modifie très-sagement cette défense de faire payer des intérêts à un banquier, à cause du retardement du paiement à l'échéance : nous le dirons ci-après.

L'édit du commerce ordonne que l'on déclare dans la lettre de change, si la valeur a été reçue *en deniers, marchandises et autres effets*. C'est pour empêcher l'abus des lettres de change simulées, qui, dégénérant en simple prêt, deviennent usuraires.

Le tireur s'engage, en recevant la valeur de sa lettre et son droit de change, de faire payer au donneur le con-

tenu de la lettre de change, sinon de lui en rendre la valeur avec le droit de change qu'il en a reçu, et même de le dédommager de tout ce qu'il auroit souffert, en cas qu'il n'en fût pas payé absolument, ou même qu'il n'en fût pas payé à temps. Le donneur s'engage de son côté, de faire les diligences requises pour en être payé, et de n'avoir aucun recours sur le tireur, qu'après qu'il lui aura fait apparoir de ses diligences.

D'où il s'ensuit, 1. que le donneur, quand même il n'auroit pas payé, mais seulement promis la valeur de la lettre qu'il a prise, ne peut pas obliger le tireur à reprendre la lettre de change; et que le tireur n'est pas obligé aussi, en conscience, de la reprendre quand leurs conventions sont faites, et que le donneur s'en repent ou n'en a plus besoin. La raison est, que la vente et l'achat dont ils sont convenus, sont parfaits : or, dans les ventes et les achats, dit le droit, dès que le contrat de vente est signé ou réglé, le vendeur n'est pas obligé de rompre son marché, si l'acheteur n'a plus besoin de la chose qu'il a achetée, quand même elle ne seroit pas encore livrée; à moins que le défaut de livraison ne procède de la part du vendeur : le donneur et le tireur d'une lettre de change sont convenus de leurs faits, et il ne tient qu'au donneur de se faire payer au terme porté dans la lettre de change que lui a fournie le tireur.

Cependant si, depuis la convention, le donneur apprenoit que le tireur fût mal dans ses affaires, et qu'il y eût sujet de craindre qu'en cas de protêt de la lettre de change, elle ne fût pas facilement remboursée par le tireur; en ce cas, le donneur pourroit demander au tireur une caution ou une sûreté; mais il faut pour cela que les soupçons du donneur soient bien fondés : car, s'il étoit permis au donneur de se rétracter sur des soupçons légers, ou qui ne peuvent être prouvés, la bonne foi du commerce seroit anéantie, et celui qui auroit arrêté un change, ne le tiendroit qu'autant qu'il lui seroit avantageux; de sorte que, s'il trouvoit à traiter avec quelqu'autre à meilleur

marché, et à un prix plus modique, il se rétracteroit du premier pour faire le second, ce qui produiroit un désordre universel dans le commerce. Enfin, comme le contrat des lettres de change se fait pour l'utilité réciproque du tireur, et de celui qui en fournit ou en promet la valeur, il ne peut se résoudre par le donneur, quand même il n'en auroit pas fourni la valeur, sans cause légitime ou sans le consentement du tireur.

Il s'ensuit, 2. que de même qu'un vendeur à crédit ne peut se dispenser de délivrer la chose vendue, à moins qu'il ne survienne quelque accident à l'acheteur qui le rende incapable d'en payer le prix à l'échéance; de même celui qui a promis de fournir une lettre de change, ne peut se dispenser de la délivrer, à peine de tous les dépens, dommages et intérêts; à moins qu'il ne survienne quelque accident à celui qui en a promis la valeur, qui le mette hors d'état de la payer au temps convenu.

Quand le temps du paiement est fixé dans une lettre de change, si le donneur ou le porteur diffère de la donner au temps marqué, il court tous les risques qui peuvent arriver depuis ce temps, à cause de sa négligence. Les raisons sont: 1. que le change est un contrat de bonne foi; il faut, par conséquent, en interpréter les clauses selon l'équité: or, pour interpréter selon l'équité les termes d'une lettre de change à vue, ou à tant de jours de vue, il faut dire que le porteur est obligé de la présenter dans un temps convenable: car il seroit contre l'équité de vouloir qu'il eût la liberté d'en différer autant qu'il voudroit la présentation, parce que le tireur ne seroit de longtemps dégagé et seroit soumis à tous les évènemens, même aux fraudes du porteur; ce qui n'est pas juste.

2. Le contrat de change est une espèce d'achat et de vente: or, lorsque le contrat d'achat et de vente est parfait, et que le vendeur n'est pas en demeure pour la délivrance des marchandises qu'il a vendues, le péril et l'avantage qui peuvent arriver dans l'entre-temps, sont pour le compte de l'acheteur; d'où il s'ensuit que le donneur

où le porteur d'une lettre de change, qui est en faute pour avoir négligé de la présenter à celui qui devoit payer, doit, en ce cas, porter la perte de la somme spécifiée dans cette lettre, si cette perte est arrivée pour ne l'avoir pas fait payer au temps marqué.

3. Le change est un contrat d'assurance : or, dans les contrats d'assurance, l'assuré est seul responsable de sa négligence; l'assureur ne répond des évènemens que pour le temps dont il est convenu : le tireur est ici l'assureur, et le donneur est l'assuré qui est en faute pour n'avoir pas présenté la lettre à temps.

4. Le change est pour l'utilité des deux contractans, qui sont le tireur et celui qui donne la valeur; et non pas pour l'utilité particulière de l'un des deux seulement. Il ne faut donc pas que l'un des deux ait tout l'avantage de son côté, et que l'autre soit seul exposé à souffrir la perte sans pouvoir s'en libérer : or, il est constant que, si le porteur n'étoit point tenu de présenter une lettre à vue dans un temps convenable, il auroit toute l'utilité, parce qu'il ne recevroit que quand bon lui sembleroit; s'il prévoyoit, par exemple, une augmentation de monnoie prochaine, il se hâteroit; s'il craignoit au contraire une diminution, il retarderoit; sa condition seroit par conséquent beaucoup plus avantageuse que celle du tireur, qui ne pourroit que perdre. Il faut donc fixer la liberté du porteur pour présenter la lettre de change, soit à vue, soit à tant de jours de vue, dans un temps convenable, de même que l'on a fait pour le protêt des lettres de change; et imputer à la négligence du porteur, les pertes qu'il a occasionnées par ses délais, si pendant ces délais celui qui devoit payer la lettre est devenu insolvable. Le porteur n'a de recours qu'autant que les tireurs ou endosseurs ne peuvent prouver, en cas de dénégation de paiement, que ceux sur qui les lettres étoient tirées leur étoient redevables, et pouvoient payer au temps marqué par ces lettres : car, en ce cas, les tireurs en sont garans, quelque négligence qu'il y ait eu dans le porteur pour la présen-

tation de la lettre ; parce qu'il y auroit de la mauvaise foi à donner des lettres de change, après en avoir reçu la valeur, lesquelles l'on sauroit devoir revenir, faute d'en remettre le fonds à celui sur qui on les tire.

Au surplus, il n'y a point encore de règlement qui détermine un certain temps dans lequel les lettres de change à vue doivent être présentées ; jusqu'à ce qu'il y en ait un, c'est aux juges à l'arbitrer. L'usage qu'on suit parmi les négocians, et qui doit se suivre dans le for intérieur, est que si la lettre de change à vue a été donnée à une personne pour son voyage, l'on peut doubler les journées de chemin ; et que, si c'est dans le commerce, l'on peut doubler les ordinaires.

Le tireur n'est pas libéré par l'acceptation de celui sur qui la lettre de change est tirée, et il est obligé jusqu'au paiement actuel ; c'est ce qui a été jugé dans les plus célèbres tribunaux. La raison de cette jurisprudence est, que cette acceptation n'est pas un nouveau contrat passé entre l'acceptant et le porteur à qui le paiement doit être fait, mais une disposition à l'accomplissement du contrat passé entre le tireur et le donneur, qui, bien loin d'y changer quelque chose, ne fait que le confirmer : car le porteur ne reçoit cette acceptation qu'avec cette condition, que le paiement s'ensuivra. D'où il faut conclure, que le porteur ne recevant pas de l'acceptant la valeur de la lettre de change, le tireur, premier débiteur, n'est pas libéré.

Cependant si le porteur étoit négligent après l'acceptation, ou avoit accordé un plus long délai que celui qu'il est d'usage d'accorder pour le paiement des lettres de change à tant de jours de vue, sans l'ordre exprès du tireur, pour lors, en cas de faillite de l'acceptant, le tireur seroit libéré ; parce que le tireur ne s'est engagé, qu'à condition que le porteur fera ses poursuites et diligences pour être payé dans le terme marqué : l'un et l'autre s'y sont assujettis quand ils ont contracté.

Celui qui a accepté une lettre de change ne peut pas se rétracter et se dispenser de la payer, quand même le

tireur auroit fait faillite depuis l'acceptation; parce qu'en l'acceptant il s'y est engagé, et est devenu débiteur solidairement avec le tireur; il s'est abandonné à la foi du tireur qu'il devoit connoître avant que de se déclarer son garant par son acceptation. Le tireur même ne peut plus révoquer son ordre de payer après l'acceptation, parce que le traité de vente et achat est parfait, quand la lettre de change est donnée par le tireur, et acceptée par son correspondant; il ne s'agit donc plus ensuite que de l'exécution du contrat dont ils sont tenus solidairement. Il en faut raisonner comme de la délivrance d'une marchandise vendue et achetée, qui se doit faire quand le marché est conclu, et que le prix en est payé ou arrêté.

Si celui sur qui la lettre de change est tirée, refuse de la payer, il y a des formalités à faire, qu'on peut lire dans l'ordonnance de 1673, qui les a réglées.

Si le porteur a observé les formalités prescrites par les lois du royaume, pour protester faute d'acceptation et de paiement de la lettre de change, le tireur et les endosseurs sont tous solidairement garans de la lettre protestée, et ils peuvent être poursuivis pour le remboursement de la valeur. Le tireur s'y est soumis en la fournissant, et il doit de droit cette garantie, puisqu'il en a reçu la valeur avec le droit de change à cette condition. Le tireur est comme un vendeur qui a reçu la valeur d'une marchandise qu'il promet de fournir en temps et lieu; s'il ne la fournit pas, il est obligé de rendre cette valeur, et même de payer les dommages-intérêts à l'acheteur, s'il en souffre. Mais aussi si le porteur n'a pas observé les formalités prescrites par loi, ni le tireur, ni les endosseurs ne sont plus garans de rien; c'est au porteur à s'imputer sa négligence à observer la loi. Le tireur n'est garant qu'au terme de la loi, pour ne pas être exposé à l'infini, ce qui ne seroit pas juste : car il faut des termes pour limiter les engagemens.

Le porteur qui auroit manqué à ces formalités, a néanmoins un droit qu'il peut exercer contre les tireurs et les

endosseurs : c'est, comme il a été déjà observé, de les contraindre de prouver, en cas de dénégation de paiement, que ceux sur qui les lettres étoient tirées leur étoient redevables, ou avoient provision, ou étoient réputées solvables au temps qu'elles ont dû être protestées : car, s'ils ne pouvoient le prouver, leur fraude est punissable, et la négligence du porteur n'empêcheroit pas qu'ils ne fussent tenus de garantir ces lettres. Il est très-juste qu'ils en soient garans en ce cas, pour ne pas profiter de leur fraude, en abusant du bénéfice de la loi.

Celui qui, après avoir observé toutes les formalités prescrites par l'ordonnance, n'a pu être payé d'une lettre de change dont il a donné la valeur au banquier qui la lui a fournie, est en droit, 1. de la lui renvoyer et de répéter contre lui la somme qu'il lui a donnée avec le rechange. Par le rechange ou arrière-change, on entend la restitution du change avec l'intérêt (tant du principal que du change, du jour du protêt), les frais du protêt et du voyage, s'il en a été fait après l'affirmation en justice. Cela se fait sans usure, pour dédommager le donneur ou le porteur, qui souffre de n'être pas payé à l'ordre du tireur au terme de la lettre de change, après en avoir fourni la valeur au tireur, et lui avoir payé le prix du transport.

2. Si le porteur de la lettre protestée dans les formes, a été obligé, dans le pressant besoin de ses affaires, de prendre et d'emprunter de l'argent dans le lieu, ou dans la place voisine ou intermédiaire du lieu où cette lettre auroit dû être payée, le tireur doit en conscience lui rendre les intérêts qu'il a été obligé de donner. Il ne peut, sans injustice, après avoir reçu le droit du change, ne pas dédommager celui à qui il a fourni sa lettre, et qui, ayant fait des dépenses pour en être payé, n'a pas pu l'être. Le tireur a assuré le transport de l'argent, moyennant le droit de change; c'est donc lui qui doit payer tous les dommages et intérêts qu'a supportés le donneur, par défaut du paiement qui lui étoit dû.

Cela n'empêche pas que le tireur n'ait son recours contre celui sur qui il a tiré la lettre de change, pour reprendre sur lui tout ce qu'il a fallu payer, tous les dommages et intérêts, pourvu toutefois qu'il ait fourni à temps la provision à ce correspondant.

Le porteur peut exercer ses droits et répéter son remboursement de la lettre de change acceptée et protestée faute de paiement, contre l'accepteur, l'endosseur et le tireur, qui y sont tous solidairement obligés, quand même ils n'auroient accepté, tiré et endossé que par commission et il peut l'exercer, à son option, sur tous ou sur celui qu'il lui plaira, sans être obligé, en optant un d'eux, d'abandonner les autres : c'est l'usage qu'on suit dans le commerce pour la sûreté des donneurs.

Lordonnance de Louis XIV, pour mettre fin aux procès, et pacifier les familles, veut *que les lettres ou billets de change soient réputés acquittés, après cinq ans de cessation de demande et de poursuite, à compter du lendemain de l'échéance, ou du protêt, ou de la dernière poursuite.* Et pour ne pas autoriser par-là les possesseurs de mauvaise foi, cette loi ordonne encore que les *prétendus débiteurs* des lettres de change *soient tenus d'affirmer, s'ils en sont requis, qu'ils ne sont plus redevables, et leurs veuves, héritiers ou agens, qu'ils estiment de bonne foi qu'il n'est plus rien dû* pour cette lettre de change.

On demande si les billets de change sont permis. Pour connoître comment doivent être les billets de change, pour être légitimes, il faut lire l'ordonnance du commerce. Nous dirons seulement ici que ces billets sont permis et ne sont pas usuraires; parce que celui qui promet de fournir une lettre de change, vend le droit du transport de l'argent qu'il a reçu, et qu'il promet par un contrat d'assurance de le faire transporter, à ses risques et fortunes, dans le lieu et au temps dont il est convenu dans le billet de change. La différence qu'il y a entre les lettres de change et les billets de change, c'est que, dans la lettre de change, le contrat de change s'exécute actuellement; et que, dans

les billets de change, si l'un des deux contractans l'exécute, ou en donnant son argent, ou en fournissant une lettre de change, l'autre ne s'engage de l'exécuter, pour ce qui le regarde, que dans le temps dont ils conviennent.

On peut dire que les lettres et les billets de change n'ont d'autre différence que celle qui se trouve entre les ventes actuelles, dans lesquelles le prix est payé actuellement, les marchandises étant aussi livrées sur-le-champ; et les ventes à crédit, et celles où, sans vendre à crédit, on promet de livrer les marchandises dans un certain temps. D'où il s'ensuit que, comme toutes les espèces de ventes sont permises, pourvu qu'il ne s'y glisse aucune usure ni injustice, les billets de change sont aussi permis que les lettres de change, si d'ailleurs il ne s'y trouve ni usure ni injustice.

Pour cela il ne suffit pas de prendre des billets dans les formes prescrites par l'ordonnance, il faut encore qu'ils soient conformes à la vérité, et que les lettres de change aient été ou soient dans la suite réellement fournies. Il faut encore que la personne qui doit les fournir, soit de la qualité à pouvoir fournir des lettres de change, telles que sont celles qui sont déclarées dans le billet : autrement ce ne seroit plus un billet de change, mais un billet pur et simple, qui, ne contenant qu'un prêt, ne peut porter intérêt sans usure.

Les billets en blanc, et ceux qui sont payables au porteur, ne sont que de simples promesses et de purs prêts, dont on ne peut tirer des intérêts sans commettre l'usure : l'édit de 1716 les défend sous peine de nullité.

On demande si ceux qui mettent leur aval sur une lettre de change, peuvent prendre le droit de change sans usure. Le mot *aval* est particulier dans le commerce, et signifie une souscription pour faire valoir. Ainsi mettre son aval sur une lettre de change, c'est la faire valoir par sa souscription, c'est s'en constituer la caution et se soumettre d'en payer la valeur, en cas que celui sur qui elle est tirée ne l'acquitte pas, sauf le recours de celui

qui met son aval sur le tireur, l'accepteur ou les endosseurs antérieurs, ainsi que bon lui semblera.

L'aval se fait, ou quand le donneur de la valeur de la lettre de change demande une caution et une sûreté au tireur; ou quand lui-même voulant dans la suite négocier sa lettre de change, on lui demande une caution.

La différence entre l'aval et l'endossement consiste en ce que l'aval n'est qu'un simple cautionnement, et que l'endossement est tout ensemble cautionnement et transport de la lettre au profit d'un particulier, qui devient propriétaire de cette lettre, et capable de donner quittance lorsqu'on lui en fera le paiement.

Cela supposé, nous disons que celui qui met son aval sur une lettre de change, à la prière du tireur, peut, en qualité d'associé, exiger une partie du droit de change de celui qui doit faire acquitter et payer cette lettre, mais rien davantage : car une caution ne peut, sans usure, rien exiger de celui qui doit fournir une somme, quand il se rend sa caution.

Si celui qui met son aval en est prié par le donneur, il peut recevoir de lui une espèce de *prime* pour assurer le paiement de la lettre de change, en cas que le correspondant du tireur ne l'acquitte pas à son échéance. La raison est, qu'il faut considérer celui qui met son aval sur une lettre de change, comme un assureur, et le donneur de la valeur de la lettre comme un assuré : ainsi celui qui met cet aval peut prendre, pour sa souscription, quelque droit du donneur, quand même il y a véritablement du risque.

Il ne faut pas étendre cette décision aux simples billets; et l'on ne doit pas conclure qu'il soit permis de tirer de celui pour qui on répond, dans le cas du prêt, des intérêts au prorata de la somme dont on se rend caution par une souscription qui ne s'appelle aval qu'en matière de lettres ou de billets de change. On ne le peut sous le titre d'assurance, parce qu'on n'assure rien à celui dont on se rend caution, mais seulement à celui auquel on

répond. On ne le peut aussi à titre de société, parce qu'on ne risque rien en prenant la précaution de se faire donner des sûretés par celui dont on se rend la caution, et que quand on ne prendroit pas des sûretés, on ne prétend pas risquer alors la somme dont on répond : car, en supposant qu'on fût obligé de payer le billet, en cas que celui dont on s'est rendu caution ne l'acquittât pas, on auroit toujours son recours sur lui, pour être dédommagé de toutes les dépenses qu'on auroit faites en payant pour lui. Ainsi l'on peut dire qu'en payant à l'échéance pour celui dont on s'est rendu caution, on ne fait que lui prêter et lui avancer la valeur du billet.

Il est permis de négocier les lettres et billets de change, parce que les négocier, c'est les revendre; mais on ne peut les négocier à un change trop haut, ni exiger des intérêts pour le délai de leur paiement, ni recevoir un autre prix du change que le prix courant lors de cette revente; de sorte que, si le change est augmenté lorsqu'on revend une lettre ou un billet de change, on peut exiger de celui à qui l'on revend, un change plus fort que celui qu'on a payé en prenant cette lettre ou ce billet. Si le change est diminué, on doit se conformer à cette diminution.

Mais celui qui achète alors une lettre ou un billet payable dans trois mois seulement, par exemple, ne peut exiger de celui qui revend, des intérêts pour ces trois mois, sous prétexte qu'on lui donne de l'argent comptant et qu'il ne fournit que du papier : car alors c'est comme si l'on prêtoit cet argent pour les trois mois qu'il y a à courir pour être payé de cette lettre ou de ce billet. Cependant, si l'on souffre du dommage pour avancer cet argent pendant ces trois mois, l'on peut stipuler son indemnité dans les cas et circonstances du dommage naissant et du lucre cessant, dont nous avons parlé en traitant la matière de l'usure. Mais cela est bien délicat, on doit alors examiner sans se flatter, et selon les règles de la conscience, si l'on se trouve dans ces cas et ces circonstances.

Celui qui trouve ou vole une lettre de change endossée en blanc par plusieurs personnes, doit la remettre à celui en faveur duquel elle a été tirée, qui en est toujours le propriétaire, jusqu'à ce qu'il ait fait une cession et un transport à un autre, moyennant valeur reçue en argent, marchandises ou autres effets : ce qui ne peut se faire par une simple signature en blanc, laquelle ne peut passer pour un ordre en faveur d'un autre, parce qu'il n'y a rien d'écrit au-dessus de la signature, qui puisse marquer la nature d'un ordre, d'une cession ou d'un transport. Il faut lire là-dessus l'ordonnance du commerce de 1673.

La simple signature en blanc de celui en faveur duquel la lettre de change a été tirée, n'est donc qu'un simple endossement sans ordre, qui ne lui en fait pas perdre la propriété. Les signatures des autres, après la sienne, ne peuvent passer ni pour des ordres, ni pour des endossemens, mais seulement pour des avals, c'est-à-dire, pour des cautionnemens. Cependant comme il pourroit se faire que ceux qui ont signé après celui en faveur duquel la lettre de change a été tirée en premier lieu, y eussent, dans le for intérieur, un droit réel pour avoir donné leur argent, sans que cela parût par aucun acte, il est bon, avant que de la rendre à celui qui a signé le premier, de les en avertir, si on le peut, afin qu'ils puissent régler à l'amiable ensemble, ce qui est conforme à l'équité qui prévaut à toutes les lois, quand il y a de la bonne foi entre les parties contractantes.

Le change à terme de paiement ou à usance dont nous avons parlé ci-dessus, se fait en cette manière : on y prête de l'argent sur une simple promesse, pour valeur reçue sans aucune forme de lettre ni billet de change; cet emprunt ou promesse est à terme de foire ou de paiement, qui est ordinairement de trois en trois mois. Le terme arrivé, on en paie l'intérêt suivant que l'argent a valu sur la place pendant les trois derniers mois, plus ou moins selon l'occurrence des temps, et selon que l'argent est

plus rare ou plus commun. On donne mal à propos à ces intérêts le nom de *change à terme de paiement.*

Si, au bout de trois mois, on ne paie pas la valeur de la promesse avec les intérêts, on renouvelle la promesse, on y incorpore les intérêts ou le change échu; et, au bout de trois mois, il faut payer le capital, les intérêts des premiers trois mois, et de plus l'intérêt de ces intérêts.

Ce change est très-condamnable, et ne peut se faire sans usure; parce que dès-lors qu'il n'y a ni transport d'argent par lettre de change à ses risques et fortunes, ni promesse de fournir des lettres de change, on ne peut recevoir des droits de change. C'est donc abuser du terme de *change*, d'en donner le nom aux intérêts qu'on perçoit pour un prêt à terme de paiement. On doit appliquer à cette question tout ce que nous avons dit ci-dessus, pour prouver que les prêts à intérêts sont usuraires, et par conséquent illicites. Les confesseurs sont donc obligés de défendre ces sortes de prêts appelés *change;* et ils ne doivent pas oublier que le prêt à intérêt sur billets, même pour cause de commerce, ne peut se permettre.

A l'égard de ce qu'ajoutent quelques auteurs, qu'on peut permettre de prêter à intérêt à terme de paiement, aux marchands qui peuvent l'exiger à cause du lucre cessant ou du dommage naissant, pourvu qu'ils soient accompagnés de toutes les conditions que prescrit en pareil cas la saine morale, cela est bien délicat dans la pratique. Il est difficile que les négocians qui se permettent cette espèce de change, n'agissent pas dans l'intention de gagner davantage par le moyen de ce négoce, qui est de soi injuste. L'intention de gagner en vertu du prêt, dit saint Antonin, soit qu'elle soit implicite ou explicite, est usuraire. Ainsi, quand un homme qui a de l'argent fait profession de l'employer uniquement à des prêts à intérêts au cours de la place, ou le prête à intérêt dans le temps où il n'a ni le dessein ni le moyen de le faire valoir dans le commerce, jusqu'à ce que temps ou la saison de l'y mettre soit favorable, c'est une usure.

*Du Louage.*

Le Louage est un contrat par lequel on donne à un autre pendant un certain temps, pour de l'argent ou quelqu'autre profit qu'on en reçoit, les fruits ou l'usage d'une chose dont on est le maître.

Ce contrat n'exige, pour sa perfection, que le seul consentement des parties pour la chose louée et le prix convenu; le consentement peut être tacite ou exprès. Le prix du louage peut se payer non-seulement en argent, mais en une autre chose estimable à prix d'argent, laquelle néanmoins doit être certaine, et consister en nombre, poids et mesure; autrement ce ne seroit pas un contrat de louage, mais un autre contrat sans nom.

On peut donner à louage tout ce qui peut être vendu et qui ne se consume point par l'usage, mais peut être rendu; à moins qu'il n'y en ait une défense particulière portée par les lois. Ainsi, non-seulement les meubles et les immeubles peuvent se louer, mais encore toutes sortes d'animaux; les hommes même peuvent se donner à louage, parce que l'usage de toutes ces choses est appréciable. L'usufruit, qui est une chose incorporelle, peut se louer.

Saint Thomas estime même que l'argent monnoyé peut se donner à louage pour en faire parade ou pour être donné en gage. En ce cas, l'argent ne se consume pas par son usage, et la propriété en demeure à celui qui le donne à louage. Suivant ce principe, on pourroit aussi louer du vin, du blé, etc., à celui qui ne voudroit s'en servir que pour cet usage, sans les consumer, ni altérer, ni changer, et dans le dessein de rendre les mêmes. Il faut cependant prendre garde que le profit qu'on tire de cet argent ou des autres choses ainsi louées, n'excède pas la valeur de cet usage, *secundùm prudentûm æstimationem;*

et même pour ce qui regarde l'ostentation, il est à craindre, qu'on ne pèche, en coopérant à l'orgueil du prochain ou à la tromperie qu'on veut souvent faire par cette montre.

Il doit y avoir de la proportion entre la chose louée et le prix du bail : néanmoins la lésion d'outre-moitié du juste prix qui arriveroit dans un contrat de louage sans dol ni fraude, ne donneroit point lieu, selon les lois civiles, à résoudre le contrat; parce que l'incertitude du revenu et de la valeur de la chose louée, rend égale la condition des parties contractantes.

Celui qui donne à louage est obligé, 1. de se charger du péril de la chose qu'il loue, et d'en souffrir la perte, si elle arrive par cas fortuit ou par force majeure; parce qu'il en reste toujours le maître et le propriétaire. Ce qui doit s'entendre, pourvu qu'on n'ait point fait de pacte contraire : car ce pacte n'est point contre la nature du contrat de louage, et il doit être gardé.

Ce que nous venons de dire, qu'un locataire qui s'est engagé à courir les risques de la chose louée, et à en porter les dommages qui arriveront par cas fortuit, doit seul en supporter les pertes, ne doit s'entendre que des cas fortuits qui arrivent ordinairement, et qu'on peut par conséquent prévoir; non des cas extraordinaires qui n'arrivent que très-rarement, et auxquels par conséquent on ne pensoit pas en s'engageant à cette perte.

Lorsqu'il ne s'agit que des cas fortuits qui arrivent ordinairement, comme de la gelée, de la grêle, d'une inondation de terres voisines, du débordement des rivières, ou de la sécheresse des saisons, et que le bail du locataire a été fait pour plusieurs années, on estime que la convention portée par le bail, *que le locataire ne pourra demander de diminution du prix de sa ferme à cause de ces cas*, est de rigueur et doit être suivie à la lettre ; tant parce qu'il est à présumer que le propriétaire a diminué le prix du bail en considération de cette clause, que parce que le locataire ayant dû prévoir ces cas ordinaires, il est censé avoir consenti qu'on ne lui fît alors aucune remise.

D'ailleurs, pendant un bail de plusieurs années, l'abondance et la fécondité d'une seule peuvent récompenser la perte d'une autre année.

Il s'ensuit de là que, si la stérilité de quelques années causée par grêle, gelée, inondations ou autres accidens fortuits de pareille espèce, n'a pas été compensée, pendant le cours du bail, par la fécondité des autres années, le propriétaire est en conscience obligé de faire à proportion une remise au fermier, au cas que celui-ci ne se soit pas obligé par son bail à supporter seul ces pertes. Mais, si la stérilité ou perte des fruits étoit arrivée par la faute du fermier, qui auroit négligé de cultiver les terres, de faire faire les façons ordinaires aux vignes, de clore les bois taillis, de ramasser les grains et les fruits dans les saisons, c'est à lui de supporter cette perte, sans en pouvoir demander aucun dédommagement.

2. La seconde obligation de celui qui loue à un autre, est de payer toutes les réparations nécessaires pour l'entretien de la chose qu'il a donnée à louage; parce qu'il doit en faire jouir le preneur, et le mettre en état de s'en servir; ce qui doit néanmoins s'entendre, pourvu que le preneur n'en soit pas chargé par le bail.

3. Le bailleur à louage est obligé d'avertir le preneur des défauts de la chose qu'il loue, si elle en a et s'il les connoît; autrement il pèche mortellement, si ce défaut cause un notable dommage au preneur, ou doit vraisemblablement lui en causer un; et il est obligé alors envers lui à restitution et à réparation. On ne doit pas prêter pour nuire au prochain, mais pour lui rendre service.

Il est dit dans le droit, que l'ignorance n'excuse pas celui qui loue des tonneaux gâtés, si, par ce défaut, le vin vient à se perdre ou à se corrompre, quoiqu'elle excuse celui qui a loué un pré où il a crû de l'herbe qui a tué les animaux qu'on y a mené paître. La raison de cette différence est que l'ignorance du premier est censée être arrivée par sa faute, parce qu'il pouvoit facilement con-

noître si les tonneaux étoient bons ou mauvais; au lieu que le second est censé n'avoir pu connoître si ces herbes nuiroient au bétail qui étoit mis en pâturage dans ce pré; à moins qu'il ne s'en soit aperçu auparavant, auquel cas il seroit responsable du dommage. Cependant, quoiqu'il ne soit pas tenu au dommage, lorsqu'il a ignoré que ces mauvaises herbes croîtroient dans son pré, il ne peut demander la rente que le preneur à louage du pré lui a promise, si tous les bestiaux sont morts; s'il n'en est mort qu'une partie, il doit diminuer cette rente à proportion de la perte véritable que le preneur a faite.

Si celui qui a loué ces mauvais tonneaux, les a loués de bonne foi, sans avoir aucune juste raison de soupçonner qu'ils étoient mauvais, et que sans s'en rendre garant, il les ait seulement loués tels qu'ils étoient, laissant au locataire la liberté de les éprouver, alors il ne péche pas, et n'est tenu à aucun dommage; mais il ne peut en retirer le prix dont il étoit convenu pour le louage, parce que ces tonneaux n'ont pu servir au locataire. On ne doit rien retirer du prix du louage, lorsqu'à cause du défaut de la chose louée, le preneur n'a pu aucunement s'en servir; si elle lui a été moins utile qu'il ne devoit s'y attendre lorsqu'il l'a louée; le bailleur est obligé de diminuer à proportion du prix du louage.

Celui qui prête un tonneau gâté, sans savoir qu'il soit en cet état, n'est pas obligé à réparer le dommage; mais celui qui le donne à louage, en est responsable, quoiqu'il ignore cette défectuosité : la raison que l'on donne de cette différence est, que le contrat de louage étant favorable aux deux contractans, les oblige pour une faute légère.

4. Le bailleur à louage est obligé à laisser jouir le preneur de la chose louée, pendant tout le temps convenu entr'eux. Il y a néanmoins plusieurs cas auxquels un louage de maison peut être résolu avant le temps expiré. Sur quoi on doit avoir recours aux jurisconsultes qui connoissent les lois et les usages des pays.

Il n'est pas permis de louer une chose à celui qu'on prévoit devoir en abuser, quand même on ne pourroit la louer à d'autres; et dût-on avoir besoin du prix de ce loyer pour vivre; ni sous aucun autre prétexte que ce soit. Ainsi un confesseur ne peut donner l'absolution à celui qui loue sa maison pour tenir académie publique de jeu, ou à quelqu'un qui la loue pour en faire un lieu de débauche et de commerce infâme. Si la maison n'est pas encore louée, ce confesseur doit avant que d'absoudre le pénitent, lui faire promettre qu'il ne la louera pas pour des usages aussi criminels, et s'assurer, autant qu'il le peut, que ce pénitent tiendra sa parole. Si la maison est déjà louée, il obligera ce pénitent, avant que de l'absoudre, à renvoyer au plutôt son locataire. C'est un des cas où, en France, le bail est résolu avant le temps expiré.

5. Celui qui a donné à louage, est obligé à tenir compte au locataire des dépenses nécessaires et utiles qu'il a faites pour réparer et conserver la chose louée; quand même celui-ci les auroit faites sans l'ordre du bailleur. Une chose réparée vaut mieux et est plus utile au propriétaire; ainsi il est juste que, trouvant son avantage dans ces dépenses, il en tienne compte au locataire; à moins qu'il n'y ait entr'eux des conventions contraires. Si ces dépenses n'ont été faites que pour la commodité du locataire, et que ce qui a été fait puisse s'emporter sans que le fonds soit détérioré, le locataire ne peut demander d'en être remboursé, mais il peut emporter à la fin du bail ce qu'il a fait, dès qu'il a accompli toutes les autres conventions de ce bail. Le locataire ne peut demander qu'on lui tienne compte des dépenses qu'il n'a faites que pour le temps de la durée du bail.

Le locataire a aussi des obligations. La première est, de ne se servir de la chose qu'il a prise à louage, que pour l'usage pour lequel on la lui a louée; autrement il seroit tenu de réparer le dommage que le bailleur en souffriroit : c'est une injustice de se servir d'une chose, contre la volonté de son maître.

La seconde obligation du locataire est de ne pas remettre la chose louée au bailleur avant le temps convenu, à moins qu'il n'y ait quelque clause qui le lui permette; qu'il ne soit empêché d'en jouir par quelque force majeure, ou par quelque crainte juste et fondée; qu'il n'ait quelque juste sujet d'abandonner la chose louée, lequel vienne de la chose même. S'il se trouve dans quelqu'un de ces cas, il doit en avertir auparavant, s'il le peut, le propriétaire, pour ne pas lui ôter le moyen d'avoir un autre locataire. S'il lui ôtoit ce moyen par sa faute, en abandonnant la chose louée, il seroit tenu de le dédommager de cette perte.

Si la chose louée devient trop incommode au locataire; par exemple, si un voisin, en bâtissant, obscurcit le jour d'une maison louée, le locataire peut justement demander une diminution du prix du loyer, ou la résolution du bail, parce qu'il ne s'est obligé à payer le prix porté par son bail que pour avoir l'usage de cette maison, tel qu'il le pouvoit avoir dans le temps qu'il y est entré.

Quoique la chose louée passe à un nouveau maître pendant le temps du louage, le locataire ne peut la quitter avant le terme dont il est convenu en la prenant à loyer, sans le consentement de celui qui l'a acquise.

La troisième obligation du locataire est de rendre la chose qu'il a louée en bon état; si elle étoit gâtée par sa malice, ou par sa faute, il seroit obligé d'en dédommager le propriétaire. Un locataire est responsable d'une faute même légère, non seulement de son fait, mais encore de la part de ses domestiques, sous-locataires, ou sous-fermiers. Si le feu brûle une maison, le locataire en est responsable, parce qu'on présume toujours que l'incendie d'une maison est arrivé par la faute de celui qui l'habite; à moins qu'il ne prouve le contraire. Un locataire est responsable du dommage qu'il a attiré par sa faute, de la part d'un ennemi qu'il a offensé. Il ne doit pas souffrir qu'on usurpe rien sur le bien qu'il tient à louage, ni qu'on y introduise des servitudes. En un mot, il doit jouir en bon père de

famille du bien qu'on lui a loué, n'y faire aucune dégradation, le conserver avec le même soin que s'il étoit à lui, y faire les réparations auxquelles il est engagé par son bail, avertir les propriétaires quand il y a des réparations urgentes dont ceux-ci sont tenus, faire ce à quoi il est obligé par les lois et les coutumes des lieux, et exécuter fidèlement toutes les conventions du bail. Si, faute d'avoir rempli ces obligations, ce qu'il tient à louage vient à se detériorer, il doit restituer au propriétaire le tort qu'il lui a fait.

Enfin, un locataire est obligé de payer le prix du louage dans le temps convenu, ou suivant la coutume des lieux. Si, par le retardement volontaire du paiement, il cause dommage au propriétaire : il péche, et il est tenu de le lui restituer.

A l'égard du lieu où l'on doit rendre la chose louée, il faut distinguer : s'il s'agit d'une chose mobilière, il la faut rendre au maître dans le lieu où elle a été louée; le preneur doit la renvoyer à ses frais et dépens. Si elle périt ou est endommagée par sa faute, il en doit supporter la perte, parce qu'il est obligé de la rendre en bon état; mais, si elle périt sans sa faute, et qu'il la renvoie à temps, c'est sur le maître qu'en tombe la perte. La raison est, que le contrat de louage est stipulé à l'avantage réciproque des deux parties, du preneur qui la loue pour s'en servir, et du bailleur qui reçoit le prix du louage.

S'il s'agit d'une chose immobilière, comme d'une ferme ou d'une maison, il n'est question que de la restitution des loyers; car la chose ne peut changer de situation : or, pour le lieu où doivent se payer les loyers, il faut suivre les clauses du contrat du bail. Lorsque le preneur est tenu aux dépenses qu'il faût faire pour remettre les prix des loyers au bailleur, il est garant des loyers, quand il doit les payer au domicile de ce dernier, jusqu'à ce qu'ils aient été remis entre les mains du bailleur; à moins qu'il ne les ait payés, par son ordre, à l'un de ses domestiques ou à quelqu'autre qu'il lui a envoyé ou indiqué.

On demande si, lorsqu'on a loué un ouvrier pour travailler, et qu'on ne l'a pas fait travailler, on est obligé de lui payer le prix dont on étoit convenu avec lui. Nous répondons que, si ce n'est pas par sa faute que cet ouvrier n'a pas travaillé, on est obligé de lui payer ce qu'on lui avoit promis, à moins que, dans le temps qu'il devoit travailler pour celui qui l'avoit loué, il n'ait travaillé pour une autre personne qui l'a payé de son travail: car, en ce cas, cet ouvrier n'auroit reçu aucun dommage. Mais quand un ouvrier ne travaille pas, et qu'il ne tient pas à celui qui l'a loué pour travailler, que cet ouvrier ne travaille, il faut distinguer : ou c'est la propre faute de l'ouvrier, ou il en est empêché par quelque accident qu'il n'a pu éviter. Quand c'est la faute de l'ouvrier, il doit non-seulement restituer l'argent qu'il auroit reçu par avance pour le paiement du travail qu'il devoit faire, mais encore dédommager celui qui l'avoit loué pour travailler, s'il en souffre quelque dommage. Si cet ouvrier est empêché de travailler par quelque accident qui arrive de son côté, et qu'il n'a pu éviter, il suffit qu'il rende, à proportion du travail qu'il n'a pas fait, l'argent qu'on lui avoit avancé. Il y a une loi qui excepte un avocat qui a été payé pour plaider une cause: quoiqu'il n'ait pas plaidé, lorsqu'il n'a pas tenu à lui que cette cause n'ait été plaidée; on ne peut pas l'obliger de rendre cet argent, ni ses héritiers, s'il meurt avant le plaidoyer. Ce qui doit s'entendre s'il s'y étoit préparé, et s'il avoit pris quelque soin de l'affaire en faveur de laquelle il devoit plaider.

Un maître qui a loué un domestique pour un certain temps, ne peut, sans un juste sujet, le renvoyer avant le temps convenu. Il en est de même d'un domestique qui s'est loué à un maître pour le servir pendant un certain temps: leur obligation sur ce point est égale et réciproque; parce que les conventions d'un contrat, qui ne sont contraires ni aux bonnes mœurs, ni aux lois, engagent étroitement ceux qui contractent : *contractus conventione legem accipere dignoscuntur*. Celui des deux qui ne les exécute

pas, doit dédommager l'autre du préjudice qu'il lui cause. Le maître, renvoyant son domestique avant le temps convenu, doit lui payer en entier le salaire qu'il lui a promis, et réparer le tort qu'il lui fait, si ce domestique n'a pas justement mérité d'être renvoyé. Pareillement le domestique qui quitte son maître avant le temps convenu, sans que le maître lui en ait donné un juste sujet, ne peut, en quittant, demander les gages que ce maître lui a promis; bien plus, si par sa sortie il cause du dommage à son maître, il est tenu de le réparer.

Lorsqu'un domestique mérite d'être renvoyé avant le temps convenu, il suffit que le maître lui paie ses gages à proportion du temps qu'il l'a servi; il ne lui doit aucun dédommagement. Le domestique n'en doit pareillement aucun au maître qui mérite qu'il l'abandonne avant ce temps-là; et ce maître ne peut, sans injustice, refuser de lui payer ses gages, au moins à proportion du temps qu'il l'a servi.

Lorsqu'une personne, étant réduite à l'indigence, s'offre pour domestique à de très-petits gages, celui qui devient son maître commettroit une injustice de se prévaloir de sa nécessité, pour ne pas lui payer les gages que demandent ses services. Cependant, si celui qui prend ce domestique n'en avoit aucun besoin, et ne le prenoit que pour céder à ses instantes prières, en sorte que le service que lui rend ce domestique, ne fût pas plus estimable que les gages qu'il lui donne, attendu qu'il pouvoit s'en passer; en ce cas, il n'est pas obligé de lui donner plus qu'il ne lui a promis.

Il faut juger de ce cas, comme de celui où quelqu'un a grand besoin d'une chose qui appartient à un autre, qui ne peut s'en passer sans en souffrir du dommage; alors le juste prix de cette chose n'est pas seulement ce qu'elle vaut, mais encore il faut l'estimer eu égard au dommage que souffre celui qui s'en prive pour l'autre qui en a besoin. Tout de même, dans le cas ci-dessus proposé, il ne faut pas estimer le service que rend un do-

mestique à son maître, par la valeur du service, mais seulement par rapport à l'utilité que le maître en reçoit. Ce principe n'autorise pas les domestiques qui croient leurs gages trop modiques, eu égard à la peine qu'ils ont et aux services qu'ils rendent, à voler leurs maîtres sous prétexte de compensation. Cette fausse doctrine qui ouvre la voie aux vols, et qui n'est propre qu'à faire des domestiques infidèles, a été condamnée par le pape Innocent XI, et en 1700 par l'assemblée du clergé.

S'il arrive qu'un ouvrier se soit trompé dans le prix dont il est convenu pour faire un ouvrage, et qu'il y perde considérablement, quoiqu'il ait travaillé de son mieux, celui qui l'a fait travailler doit augmenter le prix dont il étoit auparavant convenu avec lui, et lui donner celui que vaut son ouvrage. On ne peut se prévaloir de l'erreur et de l'ignorance d'un ouvrier, on doit lui payer la valeur de ce qu'il a fait.

Il y a cependant deux cas où un ouvrier n'est pas en droit de demander une augmentation du prix dont il étoit convenu, lorsqu'il s'est trompé en faisant le marché de son ouvrage. Le premier cas est, lorsque celui qui l'a fait travailler, ne s'est engagé à faire faire l'ouvrage, par exemple, un bâtiment, que sur la parole de l'ouvrier, qui lui a assuré qu'il ne lui en coûteroit rien au-delà du prix qu'il lui demandoit, et pour lequel il lui a promis de faire cet ouvrage; à quoi celui pour qui il a été fait ne se seroit jamais déterminé, s'il eût cru qu'il lui en coûteroit davantage. Le second cas est celui où l'ouvrier, par quelque accident fortuit, comme le mauvais temps, a été obligé d'employer à son ouvrage plus de journées qu'il n'avoit cru : il n'a alors aucun droit de demander une augmentation de prix : parce que, si un temps favorable lui avoit procuré le profit d'employer à cet ouvrage moins de journées qu'il ne croyoit lorsqu'il a fait son marché, il ne seroit pas, pour cela, obligé de rien diminuer du prix convenu.

Si les lois civiles défendent seulement aux personnes

qui contractent, de vendre au-delà de la moitié du juste prix, et si elles ne permettent pas de résoudre un contrat de louage, quoiqu'il y ait lésion d'outre-moitié du juste prix, on ne doit les entendre que pour le tribunal extérieur, où les lois humaines, selon la remarque de saint Thomas, ne défendent pas tout ce qui est contraire à la vertu, mais seulement ce qui empêche le commerce des hommes. La loi divine, selon le même saint docteur, ne laisse rien d'impuni de ce qui est contraire à la vertu. C'est pourquoi il y a toujours de l'injustice, suivant cette loi, lorsque, dans les contrats, on ne garde pas l'égalité; et celui qui a plus que l'autre est obligé de le dédommager, si le dommage qu'il souffre est considérable.

Comme le contrat de louage est très-usité, qu'il intéresse toutes sortes de personnes et se fait pour beaucoup de choses; que les obligations des parties contractantes sont différentes, et qu'il s'y commet plusieurs injustices : il est du devoir des curés, et il est recommandé à tous ceux du diocèse, d'entrer quelquefois, dans leurs prônes, dans le détail de ces obligations et de ces injustices, par rapport aux différentes conditions des personnes. Les confesseurs, particulièrement ceux qui travaillent dans les paroisses de la campagne, doivent se ressouvenir d'examiner, sur cette matière, les pénitens qui se présentent à eux au sacré tribunal.

---

## *Du Dépôt.*

Le Dépôt est un contrat par lequel on donne quelque chose en garde à un autre, qui d'ordinaire s'en charge gratuitement, pour en prendre soin, et la rendre lorsqu'il plaira à celui de qui il l'a reçue.

Dans le dépôt, on ne donne la chose que pour la garder, il faut que la chose soit actuellement donnée. Le dépôt doit ordinairement être gratuit; c'est un contrat

qui est tout en faveur et pour l'utilité de celui qui commet son bien à la bonne foi et aux soins d'un autre. Le dépositaire peut cependant répéter les frais qu'il a faits pour la conservation et le transport de la chose déposée.

Le dépôt ne transfère aucune propriété de la chose déposée ; c'est pourquoi ni la prescription, ni la compensation ne peuvent dispenser le dépositaire de rendre un dépôt. Le dépositaire ne peut donc retenir le dépôt pour ce que lui devroit d'ailleurs le déposant ; il faut qu'il le rende, et qu'il agisse ensuite pour ce qui lui est dû.

Le déposant peut retirer la chose déposée, quand il lui plaît : le dépositaire ne peut se dispenser de la lui rendre au moment qu'il la demande ; à moins qu'il n'en soit empêché par quelque obstacle qui ne puisse lui être imputé ; comme, par exemple, si le dépôt étoit sous les sceaux, ou qu'il eût été saisi entre les mains du dépositaire : en ce dernier cas, le dépositaire ne doit pas rendre le dépôt avant qu'il ait main-levée de la saisie. Il en faut dire de même du cas où le dépositaire, après avoir fermé le dépôt sous la clef, seroit allé faire un voyage ; alors le déposant est obligé d'attendre le retour du dépositaire, qui, ne gardant le dépôt que pour faire plaisir au déposant et pour son intérêt, n'est pas tenu de déranger ses affaires pour le lui rendre.

Le dépositaire peut et doit différer de rendre la chose déposée, lorsque le déposant la demande pour en faire un mauvais usage, ou pour nuire grièvement au prochain ; par exemple, si le dépôt consiste en armes, et que le déposant les demande pour tuer injustement quelqu'un, le dépositaire doit les retenir jusqu'à ce qu'il voie qu'il n'y a plus lieu de craindre un pareil accident.

Le dépôt doit être rendu à celui qui l'a donné. Il y a cependant certains cas où l'on peut refuser de le lui rendre, savoir : 1. lorsqu'il a commis quelque crime, en punition duquel tous ses biens ont été confisqués, en sorte qu'il n'y a plus aucun droit. 2. Lorsque c'est un voleur qui a fait le dépôt, et qu'on vient à découvrir le véritable

maître de ce qui a été déposé. 3. Lorsque le dépositaire s'est chargé de bonne foi, de la chose déposée, sans savoir qu'elle lui appartenoit à lui-même, ce qu'il n'a reconnu qu'après; en ce cas il ne peut la retenir.

Lorsque le dépôt a été fait pour être rendu à une tierce personne ou à plusieurs, sous certaines conditions, le dépositaire doit satisfaire exactement à ces conditions; il en est toujours cru à son serment, quand il n'y a point de preuves par écrit.

Le dépositaire doit rendre en espèce, la chose qui a été déposée, c'est-à-dire, la même qu'il a reçue. Néanmoins, si l'on n'avoit pas spécifié par le menu, les choses déposées, et qu'on les eût seulement appréciées, il suffiroit d'en rendre le prix. Si c'étoit une somme d'argent que l'on eût mise en dépôt, sans avoir fait marquer les espèces, mais en faisant seulement note de la somme, il suffiroit aussi de rendre cette somme; parce qu'en ce cas, le déposant seroit censé y avoir consenti. S'il paroissoit au contraire, non-seulement quelle somme a été déposée, mais aussi en quelles espèces, ou que le déposant eût mis ces espèces dans des sacs cachetés; il faudroit, dans le premier cas, rendre en mêmes espèces; et, dans le second, rendre les sacs tels qu'on les a reçus.

Si la chose déposée est de nature à produire des fruits, le dépositaire doit en tenir compte au déposant. Si elle augmente ou si elle diminue de prix, c'est au déposant à en avoir le profit ou à en supporter la perte; parce qu'il est toujours demeuré le maître de la chose déposée.

Si celui qui a donné la chose en dépôt ne consent pas expressément ou tacitement, que le dépositaire s'en serve, celui-ci ne peut s'en servir: s'il s'en servoit, et que la chose déposée en diminuât de prix, il seroit obligé à en dédommager le déposant, qui alors ne seroit pas censé avoir consenti à cet usage. Si c'est de l'argent qu'on a déposé, et qu'il ait été mis dans un endroit fermé, il n'est pas permis alors au dépositaire d'y toucher. S'il a été déposé sans être enfermé, le dépositaire peut s'en servir;

pourvu néanmoins qu'il soit assuré d'en avoir d'autre, pour le rendre lorsque le maître le demandera ; parce qu'alors le dépositaire a un juste fondement de présumer que le déposant a consenti qu'il se servît de son argent.

Il y a encore deux autres cas où le dépositaire n'est pas censé se servir, contre l'intention du déposant, de ce qui lui a été donné en garde. Le premier est, quand les choses déposées consistent en poids et en mesure, et que le déposant n'a pas déclaré au dépositaire qu'il ne vouloit pas qu'il s'en servît. Le second est, lorsque le dépositaire est dans la bonne foi, et qu'il croit que le déposant consent qu'il fasse usage de la chose déposée. Hors les cas que nous venons d'expliquer, le dépositaire est coupable, s'il se sert de la chose déposée contre la volonté du déposant.

On distingue deux sortes de dépôts, l'un volontaire, l'autre nécessaire. Le volontaire est celui que le déposant fait de sa pure volonté, sans aucune contrainte, entre les mains ou d'un ami, ou de quelqu'autre en qui il a confiance. Le dépôt nécessaire est celui qui se fait par une espèce de contrainte et sans choix, à cause de quelque accident imprévu, comme sont la chute d'une maison, l'incendie, le naufrage, le tumulte : alors la nécessité pressante contraint de confier la garde de son bien au premier qui se rencontre, dont on ne connoît pas l'intégrité, et auquel on ne l'auroit pas confié si la nécessité n'y avoit pas contraint.

Les engagemens des deux parties et leurs obligations sont à peu près les mêmes dans ces deux sortes de dépôts. Celui qui est chargé d'un dépôt nécessaire, est obligé à la fidélité, comme celui à qui on en a confié un volontaire.

Lorsqu'en logeant dans une hôtellerie, on a donné son argent à garder à l'hôte ou à l'hôtesse, c'est un dépôt nécessaire. Il en faut dire de même de ce qu'on confie aux messagers, maîtres des coches et voituriers. Si on

enfermoit de l'argent dans les paquets qu'on leur donne à porter, sans leur déclarer cet argent, et sans en charger leurs registres, ils ne seroient pas responsables de cet argent; ils seroient dans le même cas qu'un dépositaire volontaire à qui on auroit confié une cassette fermée à clef, dans laquelle on auroit enfermé de l'argent, sans le lui faire voir ni l'en charger : il n'en seroit pas responsable, s'il n'y avoit ni fraude, ni dol : il seroit seulement tenu de rendre la cassette en l'état où il l'auroit reçue.

Il y a une autre sorte de dépôt, qu'on nomme séquestre, qui se fait lorsqu'une chose litigieuse est mise en main tierce, pour être conservée à celui à qui elle appartient. Le séquestre est volontaire ou conventionnel, judiciaire ou nécessaire. Il faut lire là-dessus des lois et les ordonnances, et avoir recours aux jurisconsultes.

Le dépositaire volontaire est obligé, en conscience, de prendre soin de la chose déposée, comme de son propre bien; de sorte que si elle périt par sa faute, il en est responsable; mais il faut pour cela, ordinairement, que la perte de la chose déposée soit arrivée par le dol du dépositaire ou par une faute notable; sa négligence ou son impéritie ne l'en rendroit pas responsable : c'est au déposant à s'imputer alors d'avoir si mal choisi pour ce dépôt. Ainsi, quand la perte de la chose déposée n'est arrivée que par une faute légère ou très-légère du dépositaire, il n'en est ordinairement pas tenu : le dépôt étant fait en faveur du seul déposant, et pour sa seule utilité, il n'est pas juste que l'office que le dépositaire rend gratuitement au déposant, puisse lui être désavantageux. Il s'ensuit de là, qu'il n'est pas responsable de la perte de la chose déposée, arrivée par un cas fortuit, auquel il n'a donné lieu, ni par fraude, ni par sa faute.

On doit regarder le dépositaire comme de mauvaise foi, et par conséquent obligé à réparer le dommage qu'il a causé, lorsqu'il perd le dépôt sans rien perdre de ce qui lui appartient; par exemple, s'il avoit enfermé ce qui

étoit à lui, et qu'il eût laissé sur une table la chose déposée ; ce qui marqueroit son attention à conserver son bien, et son peu de soin à conserver le dépôt.

Il y a, selon le droit civil, plusieurs cas où le dépositaire est tenu de restituer, quand la chose déposée est perdue ou détériorée par sa faute, quoique légère, ou par cas fortuit.

Le premier cas est celui où le dépositaire s'est chargé de tous les accidens qui pourroient arriver au dépôt : il est tenu alors, même des cas fortuits ; parce que la convention des parties tient lieu de loi. Le second cas est celui où le dépositaire a refusé de rendre le dépôt dans le temps qu'il lui a été demandé, et qu'il pouvoit le rendre ; il est alors responsable d'une faute très-légère ; il est même chargé des cas fortuits. Le troisième cas est celui où le dépositaire est payé du soin qu'il prend de la chose déposée ; il est tenu alors d'une faute légère. Le quatrième cas est celui où le dépositaire, sachant que le déposant cherchoit un homme très-soigneux pour lui confier son dépôt, s'est offert lui-même de le garder ; mais, dans ce dernier cas, quoiqu'il soit responsable d'une faute, même très-légère, il ne répond pas des cas fortuits. Le cinquième cas, enfin, est celui où le dépositaire se sert de la chose déposée contre la volonté du déposant : si elle vient alors à se perdre, même par un cas fortuit, il est obligé d'en répondre.

Un héritier qui trouve un dépôt dans les biens de celui à qui il succède, sans pouvoir connoître si c'en est un, et qui le consume dans la bonne foi, même à son propre usage, n'est pas tenu de le restituer lorsqu'il reconnoît ensuite que c'étoit véritablement un dépôt ; à moins qu'il n'en fût devenu plus riche, et qu'il n'eût les moyens de le faire : car alors il seroit obligé de suivre les règles que nous avons marquées en parlant des possesseurs de bonne foi, qui reconnoissent dans la suite du temps avoir consumé un bien qui ne leur appartenoit pas.

Le dépositaire n'est obligé de rendre le dépôt que dans le lieu où il l'a reçu, et où il a promis de le garder; il n'est pas tenu de le transporter au domicile de celui qui le lui a confié, si ce n'est qu'il l'eût mis, de mauvaise foi, en un autre lieu que celui où il devoit le garder : la raison est, que le dépôt n'oblige qu'à la simple garde. Ainsi, le dépositaire qui, après avoir pris des mesures très-justes, renvoie le dépôt au déposant, qui le lui redemande, ne lui en répond pas, s'il périt ou s'il est endommagé en chemin. D'où il s'ensuit encore, que celui à qui appartient le dépôt, doit payer les frais du transport; à moins qu'à l'insu du maître, le dépositaire n'ait porté ce dépôt hors du lieu où il lui avoit été confié : car alors celui-ci doit porter les frais, et même la perte, en cas que la chose déposée vienne à périr, ou soit endommagée pour avoir été de nouveau transportée dans le lieu où elle devoit être gardée.

Si le dépôt, ayant été volé au dépositaire, avoit été transporté dans un pays éloigné, il ne seroit pas obligé à faire les dépenses nécessaires pour l'en faire revenir; ce seroit au voleur à le faire : le dépositaire n'y seroit même pas obligé, au refus du voleur, à moins que le vol ne fût arrivé par sa faute.

## *Du Gage.*

Le contrat de Gage est celui par lequel une personne qui emprunte de l'argent, met quelque chose entre les mains et en la possession réelle et actuelle du prêteur ou créancier, pour assurance de sa dette; à la charge que cette chose sera rendue au débiteur, lorsqu'il aura payé entièrement la dette pour raison de laquelle le gage a été donné. La gage, étant donné pour sûreté de ce qui est dû, peut se garder jusqu'à ce que le paiement en ait été fait.

Le contrat de gage diffère de l'engagement, en ce que le gage s'entend d'un meuble, et que l'engagement s'entend d'un immeuble dont le créancier est mis en possession. Par l'hypothèque, le débiteur oblige et affecte un immeuble à son créancier, pour l'assurance de sa dette, mais dont il retient toujours la possession et la jouissance.

Il y a le gage judiciaire, et le gage conventionnel. Le gage judiciaire est celui qui est saisi par autorité de justice; par exemple, quand on saisit les meubles d'un homme en vertu d'une sentence. Le gage conventionnel est celui qui est volontairement donné par le débiteur à son créancier. Nous allons parler de ce dernier.

Il est permis de prêter sur gages, parce qu'on peut prendre des assurances pour être payé de la chose qu'on prête. Cette précaution n'est défendue ni par le droit naturel, ni par le droit canonique et civil. Mais le prêt sur gages n'est permis, en France, qu'en observant ce qui est ordonné et prescrit par l'ordonnance de 1673, concernant le commerce (*Tit.* 6, *art.* 8 *et* 9). Cette loi prévient les abus et les fraudes qui pourroient se commettre dans le prêt sur gage. Elle veut qu'aucun prêt ne soit fait sur gage, qu'il n'y en ait un acte par-devant notaire dont doit être retenue minute (1) et qui doit contenir la somme prêtée et les gages qui ont été délivrés; à peine de restitution des gages. Elle ajoute que les gages qui ne pourront être exprimés dans l'obligation, doivent être énoncés dans une facture ou dans un inventaire dont sera fait mention dans l'obligation; et que la facture ou l'inventaire contiendra la quantité, qualité, poids et mesure des marchandises ou autres effets donnés en gage. Ces formalités sont si sagement ordonnées, que les confesseurs ne doivent pas souffrir que ceux qui prêtent, prennent des gages sans les observer, et ils doivent engager les prêteurs qui le refusent, à rendre ces gages.

(1) Art. 2074 du code civil.

Il y a deux sortes de meubles. Il y en a de superflus dont on peut se passer; tels sont la vaisselle d'argent, les montres, les diamans, les tapisseries, etc. Il y en a dont les personnes ne peuvent se passer pour se couvrir, se nourrir, ou gagner leur vie; tels sont les charrues et les chevaux à un laboureur, les ustensiles et les outils à un ouvrier, les habits à un pauvre. Il n'est pas permis de prendre en gage les meubles de cette dernière espèce: c'est une cruauté propre à attirer la malédiction du ciel sur ceux qui en sont coupables.

Le gage n'étant donné que pour assurance de la dette, l'on ne peut pas plus s'en servir que d'une chose donnée en dépôt. Si l'on se sert du gage, on commet un péché et on est obligé de diminuer la dette à proportion de l'usage que l'on a fait du gage; à moins que le gage ne fût une de ces sortes de choses que les amis ont coutume de se communiquer mutuellement, sans exiger que l'on en paie l'usage.

Il n'est pas permis à celui qui emprunte, de mettre en gage un effet mobilier qui ne lui appartient pas, sans le consentement de la personne à qui il appartient: un pareil gage ne peut tenir lieu d'assurance de la dette qu'il contracte: ce seroit une injustice manifeste et qui pourroit préjudicier à celui à qui ce gage appartiendroit, d'en donner à son insu la possession à un tiers. Le propriétaire du meuble mis en gage peut alors le revendiquer et se le faire rendre sans payer la dette pour laquelle il a été engagé. Ainsi c'est une injustice, non-seulement à l'égard de celui à qui appartient le gage, parce qu'il court risque de le perdre, mais encore à l'égard de celui de qui on a emprunté; parce qu'il peut être contraint de rendre ce gage sans être payé de ce qu'il a prêté.

Le créancier et le débiteur ne peuvent convenir ensemble que, si dans un certain temps la dette n'est pas payée, la chose mise en gage demeurera au créancier. Cette convention est condamnée par le pape Innocent III, par saint Charles, par le Concile de Bordeaux de 1583,

par l'assemblée générale du clergé de France, tenue à Melun, en 1579. Elle sert de moyen pour pallier l'usure, en autorisant à garder un gage qui vaudroit plus que la somme prêtée. On peut seulement stipuler que le gage demeurera au créancier suivant la juste estimation qui en sera faite : (1) en sorte que si le gage vaut plus que la somme empruntée, le créancier rendra l'excédant au débiteur, et s'il vaut moins, ce sera le débiteur qui paiera au créancier ce qui manquera pour acquitter toute la dette.

On demande sur lequel des deux, ou du créancier, ou du débiteur, doit tomber la perte du gage, lorsqu'il périt entre les mains du créancier.

Il faut distinguer : si le gage est gâté ou a péri par la faute du créancier, c'est lui qui doit en porter la perte ; parce que, dès qu'il est en possession du gage, il est obligé d'en prendre soin. Si le gage périt entre les mains du créancier par un cas fortuit, ou c'est sans qu'il y ait de sa faute, ou c'est par sa faute : si cela arrive qu'il y ait de sa faute, il n'en est pas garant; mais si le cas fortuit étoit une suite de sa négligence, ou de quelque faute, il en seroit tenu, par exemple, si ce gage avoit été volé par un de ses domestiques. La raison est que, quoique le créancier ait le gage entre ses mains, il n'en est pas le maître, et ne peut le devenir même par prescription; et que le gage est délivré pour faire plaisir à celui qui prête, savoir, pour sa sûreté; et à celui à qui on prête, parce qu'en donnant cette sûreté, il trouve plus facilement à emprunter : or, c'est un principe, que, quand les conventions sont à l'avantage des deux contractans, on n'est chargé de la perte de la chose qui sert de matière au contrat, que quand on est sans faute. Cette faute doit être notable ou légère. Celui des deux contractans entre les mains duquel le gage est péri par une faute très-légère, n'est tenu d'en payer la valeur à celui qui en est le maître,

(1). Voyez l'art 2078 du code civil.

que lorsqu'il en est convenu, ou qu'il ne l'a pas rendu au temps auquel il devoit le rendre : dans ce dernier cas, il seroit même tenu des cas fortuits.

## *Des Cautions.*

On appelle *Caution* celui qui s'oblige pour un autre qui emprunte, lorsque l'obligation de ce dernier n'est pas assez sûre. On le nomme encore *fidéjusseur*, parce que c'est sur sa bonne foi que s'assure le créancier, qui peut s'adresser à lui pour être remboursé, en cas que le débiteur ne puisse pas le payer : il faut cependant auparavant que ce dernier ait été déclaré insolvable, après avoir été poursuivi juridiquement; à moins que les parties contractantes ne soient convenues que le créancier pourra attaquer celui des deux qu'il voudra, ou du débiteur, ou de sa caution; parce qu'alors celui qui est caution se constitue aussi principal débiteur. Celui qui est caution pour un autre, diffère de celui qui promet de payer pour un autre, en ce que celui-ci est le seul obligé de payer, au lieu que celui-là n'est ordinairement obligé, qu'au cas que le principal débiteur soit insolvable.

Les cautions s'obligent pour autrui, comme les coobligés qui n'ont pas contracté, pour leur propre affaire; mais avec cette différence, que ces coobligés qui s'engagent pour un autre, ne laissent pas d'entrer dans l'obligation principale pour le paiement de la dette, au lieu que les cautions ne s'obligent que pour l'assurance de la dette principale, et ne s'engagent de la payer de leurs propres deniers, qu'en cas que le débiteur soit ou devienne insolvable.

Il y a deux sortes de cautions : la première est la judiciaire, c'est-à-dire, celle qui est ordonnée par la loi et par le juge; la seconde est appelée extrajudiciaire, qui est lorsque quelqu'un s'oblige volontairement à payer la

dette d'un autre, au cas qu'il n'ait pas de quoi y satisfaire. Il ne s'agit ici que de la dernière.

Il est permis en conscience d'exiger des cautions de ceux à qui l'on prête : il n'y a à cela rien d'injuste, rien que de conforme à la loi naturelle. Le Saint-Esprit autorise cette sage précaution d'un créancier; il loue celui qui a la charité de répondre pour son prochain; mais aussi il condamne l'injustice et l'imprudence de ceux qui, en se rendant cautions d'un débiteur, savent certainement qu'ils n'ont pas assez de bien pour satisfaire le créancier, en cas que le débiteur soit ou devienne insolvable : la raison en est claire, ce seroit abuser le créancier, et lui donner lieu de risquer et de perdre la somme qu'il donne.

Il est permis à un créancier non-seulement d'exiger de son débiteur une caution, mais aussi de lui demander un certificateur de cette caution. Par certificateur, on entend celui qui certifie que la caution est solvable dans le temps qu'il l'assure, et par-là s'engage de payer au lieu et place de cette caution, s'il est certain qu'elle n'étoit pas solvable dans le temps qu'il l'a certifié. Il y a cette différence entre la caution et le certificateur de la caution, que la caution doit payer pour le débiteur, en cas qu'il devienne insolvable dans la suite des temps; au lieu que le certificateur n'est pas responsable de la caution pour la suite des temps, en cas qu'elle devienne depuis insolvable : il ne fait que certifier qu'elle est bonne et solvable, au temps qu'il le certifie, et ne répond que pour ce temps-là : il n'est pas garant des évènemens futurs qui peuvent intéresser les affaires de ce cautionnant.

Toutes ces précautions d'un créancier qui exige de son débiteur une caution, ou qui lui demande un certificateur de sa caution, ne peuvent être taxées d'usure, dès qu'il ne les prend que pour s'assurer de la restitution des deniers qu'il prête, sans rien exiger ni recevoir au-dessus de ce capital.

Celui qui cautionne un autre, ne peut s'obliger à donner davantage que celui pour qui il s'oblige; parce que

son obligation n'est qu'un accessoire de l'obligation principale, et qu'il ne peut pas y avoir davantage à l'accessoire qu'au principal. Une caution peut au contraire promettre moins que le débiteur, en ne répondant, par exemple, que de la moitié de la dette : quoique le débiteur ait promis purement et simplement, la caution peut ne promettre que sous condition. Mais si le débiteur n'a promis que sous condition, la caution ne peut promettre purement et simplement ; comme elle ne peut promettre de payer sur-le-champ, si le débiteur ne promet de payer que dans un certain temps, dans un an, par exemple.

Celui qui cautionne ne peut, sans usure, exiger de la personne dont il répond, un profit pour raison de sa caution, ou parce qu'il court risque de payer pour elle. La raison est, qu'une caution ne court risque que de l'insolvabilité du principal débiteur, au cas que, celui-ci ne pouvant payer, elle soit obligée de le faire pour lui : ce risque étant intrinsèque au prêt, n'est pas un titre légitime qui donne droit à la caution de rien exiger du débiteur pour qui elle répond ; parce que celui-ci est toujours tenu de rembourser sa caution si elle paie pour lui. D'ailleurs, exiger des intérêts de celui dont on est caution, c'est comme si l'on prêtoit au débiteur par le moyen du créancier.

On peut, sans usure, être caution d'un débiteur à la prière du créancier, en se faisant donner par le créancier un certain profit pour ce cautionnement. La raison est, que ce que reçoit alors la caution du créancier, n'est qu'en vertu du contrat d'assurance de la dette, non en vertu d'aucun prêt, mais à raison du danger dont la caution se charge ; lequel danger est une chose appréciable, et pour laquelle par conséquent la caution peut, sans usure, tirer un juste prix, à proportion du danger qu'elle court. Cela suppose néanmoins que la dette que la caution assure, soit caduque et incertaine ; car, si l'on étoit assuré que toute la somme dont le créancier prie d'être caution, sera payée, on ne pourroit, sans usure, rien

exiger de lui; à moins que ce ne fût pour les frais qu'on seroit obligé de faire pour l'en faire payer.

Celui qui prête de l'argent à un autre, ne peut exiger de cette personne aucun intérêt sur ce fondement, qu'il ne lui demande pas une caution qu'il avoit droit de lui demander. La raison est, que la grâce que le créancier fait au débiteur, en ne lui demandant pas une caution, ne détruit pas l'obligation que le débiteur a de le rembourser; elle n'ajoute qu'un plus grand risque d'insolvabilité; et c'est ce qui ne peut être un titre légitime pour percevoir des intérêts, parce que ce péril est intrinsèque au prêt.

Celui qui est caution d'un autre, peut pactiser avec le créancier pour se rédimer du cautionnement : car, si celui qui est caution d'une dette, à la prière du créancier, peut en recevoir une certaine somme à cause de son cautionnement, pourquoi un créancier ne pourra-t-il pas exiger, de celui qui est caution de ce qui lui est dû, une somme ou quelque intérêt pour la décharge que cette caution lui demande, pourvu que ce soit en proportion du péril auquel il s'expose en accordant cette décharge à la caution ?

Le principal débiteur est obligé de restituer tous les dommages qu'a soufferts la caution pour avoir répondu pour lui, toutes les fois qu'il en est arrivé par sa faute à la caution; par exemple, parce qu'il a différé de payer au temps convenu.

L'héritier d'une personne qui étoit caution d'une autre, est, après la mort de cette personne à laquelle il succède, obligé d'être caution de la même manière que cette personne l'étoit. Le droit civil l'ordonne ainsi.

### *Du Jeu.*

Le Jeu est une espèce de contrat par lequel deux on plusieurs personnes conviennent réciproquement, selon les règles du jeu auquel ils jouent, de perdre ou de gagner l'argent ou autre effet qu'ils mettent au jeu.

Le jeu est donné comme un remède pour délasser; et ainsi que le sommeil est donné au corps pour réparer ses forces par le repos, de même le jeu est donné à l'esprit, afin que, par quelque divertissement, il cesse de s'appliquer à la considération des choses spéculatives ou pratiques, et que, par ce moyen, il puisse réparer ses forces, et comprendre ensuite, avec plus de facilité, les choses auxquelles il s'appliquera.

On peut distinguer trois sortes de jeux: il y en a q ui sont tout de hasard, comme sont les jeux de dés, et certains jeux de cartes, tels que le pharaon, le lansquenet, etc. Il y en a qui sont tout d'adresse ou de combinaisons: tels sont les jeux d'échecs, de dames, de billard, de paume, etc. Il y a des jeux mixtes, où il y a autant d'esprit et d'adresse que de hasard: tels sont les jeux de piquet, d'hombre, de quadrille, de trictrac, etc.

Le jeu en général et de soi n'est point mauvais ; l'on ne parle point ici des jeux malhonnêtes. Le jeu est de la nature de ces choses dont l'on peut bien ou mal user. En effet, si l'on regarde ce que c'est que le jeu, de la manière dont on le prend ordinairement, et dont il est ici pareillement question, c'est un contrat par lequel des parties conviennent qu'à celui qui sera le vainqueur, appartiendra ce qui est déposé au jeu, ou ce dont on est convenu. C'est un combat de deux ou plusieurs personnes, dont la fin principale est le plaisir et le délassement de l'esprit: or, ce contrat n'est point défendu de soi ou de droit naturel. Le hasard qui peut s'y rencontrer quelquefois, ne le rend

point mauvais : car, comme une personne peut faire une donation absolue de ce qui lui appartient, elle peut de même en transférer le domaine à quelqu'un sous quelque condition honnête; soit que cette condition arrive fortuitement, soit par l'industrie de celui à qui l'on veut transférer le domaine de son bien. Dans les contrats d'assurance, dans les partages et dans toutes les autres occasions dans lesquelles il y a du danger de perdre, et où, pour le bien de la paix, l'on expose des choses au sort, l'on ne voit pas que le hasard y produise rien de mauvais : et pour parler du jeu de hasard en particulier, l'on peut y jouer quelquefois pour se récréer ou pour divertir une autre personne, par exemple, quelque repas ou quelque peu d'argent.

En effet, bien loin que le hasard de soi rende le jeu mauvais, il semble au contraire qu'il contribue à rendre le plaisir du jeu plus grand : car ce qui applique moins est plus propre à divertir : or, ce qui dépend du hasard et de l'évènement fortuit, applique moins, et, comme il surprend aussi davantage, il paroît pareillement plus propre à donner du plaisir, que ce qui est l'effet de l'industrie. A quoi l'on peut ajouter, que la perte que l'on fait dans les jeux de hasard, est plus supportable, parce qu'elle est, ce semble, moins honteuse. Il n'y a donc rien de blâmable dans le jeu en général, et dans la convention que les joueurs font entr'eux. Les mauvaises circonstances qui peuvent se rencontrer dans le jeu, le rendent, à la vérité, illicite ; mais, absolument parlant, le jeu ne l'est pas. La vue du gain ne rend point non plus le jeu criminel, à moins que l'affection n'en soit déréglée. Quoi qu'il en soit de cette fin particulière que se propose celui qui joue, il est certain que la fin principale du jeu, pour laquelle il a été institué, qui est le divertissement, bien loin de rendre le jeu illicite, le rend au contraire fort utile et comme nécessaire à l'homme.

L'homme est né pour le travail et pour des occupations, soit intérieures, soit extérieures, qui sont capables de

l'appliquer et de diminuer notablement ses forces: comme elles sont bornées, il succomberoit bientôt, s'il ne prenoit quelque relâche et ne suspendoit pour quelque temps son action. Ce délassement, à l'égard de l'esprit, est le plaisir, comme le repos l'est à l'égard du corps. Néanmoins comme l'homme, par la corruption de son cœur, est capable même d'abuser des bonnes choses, et encore plus de celles qui sont indifférentes; saint Thomas, parlant du jeu en général (2. 2, *q.* 168, *a.* 2.), reconnoît qu'il y a une vertu qui le règle selon que la raison le prescrit, par rapport aux lieux, au temps, aux personnes, à la fin qu'on se propose, et généralement par rapport aux circonstances qui doivent accompagner le jeu, afin qu'il soit licite. Ce saint docteur donne à cette vertu le nom *d'Eutrapélie*. Ce nom signifie une habitude qui porte à se servir quelquefois, dans la conduite de la vie, de certaines choses, pour se donner une satisfaction honnête et agréable. C'est ce qui montre encore davantage que le jeu de soi n'est point mauvais, puisqu'il y a une vertu qui le modère. Je veux, dit saint Augustin (*Lib.* 2. *Music. cap. ult.*) que vous ayez quelque indulgence pour vous; car il est d'un homme sage, de cesser de temps en temps les exercices auxquels il est appliqué.

Si l'on considère le jeu dans la pratique, l'on peut y remarquer les circonstances suivantes: jouer souvent, et jouer pour gagner de l'argent; jouer des sommes considérables, dont la perte peut incommoder les affaires de ceux qui jouent: elles détruisent la fin du jeu, et par conséquent elles le rendent mauvais. Pour expliquer ceci davantage, il faut observer que le jeu étant, comme nous l'avons déjà dit, un délassement de l'esprit dont l'homme a besoin de temps en temps pour être plus en état de retourner à ses occupations ordinaires, l'on ne doit donc point faire du jeu une occupation; c'est néanmoins ce que font ceux qui jouent souvent, et qui s'adonnent au jeu. Le jeu est utile en ce qu'il donne du plaisir, dit saint Thomas (*Loc. cit. a. q.*); or, l'on ne doit point chercher

dans la vie le plaisir pour l'amour du plaisir. On ne se le propose point comme une fin, poursuit ce saint docteur, mais comme un moyen pour mieux agir ou pour rendre l'homme plus capable des fonctions de son état : c'est un déréglement qui n'est point sans péché, de jouer souvent et de se faire du jeu une occupation ordinaire; comme si l'homme avoit été formé pour le jeu et pour l'amusement, et non au contraire pour des choses plus sérieuses et plus élevées. Ceux qui jouent souvent, emploient au jeu des temps considérables; de sorte que, quand il n'y auroit point d'autre déréglement que la perte notable qu'ils font du temps, c'en seroit assez pour rendre quelque jeu que ce soit criminel.

C'est une autre circonstance qui rend le jeu illicite, que d'y jouer par un esprit de cupidité, c'est-à-dire, principalement dans la vue du gain. On demeure d'accord que la vue précisément du gain, ne rend pas le jeu illicite, selon le sentiment commun. On peut souhaiter de gagner en jouant, sans pour cela pervertir la nature et la fin du jeu : car tout homme qui joue et qui désire de gagner, ne joue pas toujours principalement pour le gain; cette vue du gain peut être en lui une occasion de jouer, sans laquelle il ne joueroit pas, sans être pour cela la fin principale qu'il se propose en jouant. Mais l'on ne peut pas, sans quelque déréglement, jouer dans la vue principale de gagner; ce seroit faire du jeu un commerce et un trafic pour avoir de l'argent. Ne jouer que pour l'argent et dans une vue principale du gain, cela ne procède pour l'ordinaire que d'avarice et de cupidité; ce qui n'est point sans péché.

Quand la passion que ceux qui jouent ont de gagner, les porte à jouer de grosses sommes par rapport à leur état, c'est un autre déréglement, ou une troisième circonstance qui rend le jeu, quel qu'il soit, tout-à-fait criminel; parce qu'on s'expose à s'incommoder notablement et sa famille, ou à faire un tort considérable à son prochain, ce qui est contre la charité. De sorte que de jouer souvent, de perdre son temps à jouer en poussant le jeu

trop loin, de jouer dans la seule vue du gain, de jouer de grosses sommes, ce sont des circonstances opposées à la fin pour laquelle le jeu a été institué. Un jeu de la sorte est la récréation d'un avare, et non d'un chrétien.

Ces circonstances qui sont capables de rendre mauvais toutes sortes de jeux, se rencontrent bien plus souvent dans les jeux de hasard; parce que, comme ils plaisent davantage, l'on s'y adonne aussi plus volontiers, et l'on y joue plus souvent des sommes considérables, soit dans la vue principale d'y faire un plus grand gain, soit pour regagner plus vîte et en un coup, ce qu'on a perdu en plusieurs. Il suit de là que tous les désordres qui arrivent dans tous les autres jeux auxquels l'on joue souvent, et où l'on expose de grosses sommes, sont plus fréquens dans les jeux de hasard. D'un autre côté, comme les évènemens en sont plus différens et plus subits, ces sortes de jeux sont aussi plus capables d'allumer les passions, et de produire tous les mauvais effets dont les passions irritées peuvent être la cause. Le hasard, par exemple, qui devroit donner du plaisir, est au contraire souvent une occasion de s'emporter et de blasphémer le saint nom de Dieu, auquel on attribue communément les cas fortuits. Ces raisons ont toujours fait regarder, dans l'Eglise et dans l'état, les jeux de hasard comme très-pernicieux.

Il faut remarquer que, par le jeu de hasard, l'on entend ici celui qui est de pur hasard, ou celui dans lequel le hasard a plus de part que l'industrie, et dans lequel la fortune règle principalement et en peu de temps, la perte ou le gain qui s'y fait. C'est d'un jeu de cette espèce qu'il est ici question; et nous disons qu'il a été défendu dans tous les siècles, depuis le commencement de l'Eglise jusqu'a présent. Il est facile de le reconnoître, puisque les conciles, les Pères, les auteurs ecclésiastiques et les princes, l'ont condamné de temps en temps.

Dans les canons 42 et 43, de ceux qu'on attribue aux apôtres, l'ecclésiastique ou le laïque qui s'adonne au jeu de hasard, est excommunié, à moins qu'il ne se corrige.

Il suffit, pour encourir cette censure, d'y jouer souvent, *aleæ deserviens.*

Saint Clément d'Alexandrie, dans les instructions qu'il donne aux fidèles (*Pædagog. lib.* 3, *c.* 11.), leur défend expressément les jeux de hasard; parce que l'oisiveté causée par l'amour déréglé des plaisirs déshonnêtes, les produit ordinairement. Ce Père a donc regardé les jeux de hasard comme des divertissemens ordinairement criminels.

L'auteur du traité contre ceux qui s'adonnent aux jeux de hasard, traité qui se trouve parmi les œuvres de saint Cyprien, dit que les jeux de hasard sont de l'invention du démon; que ce sont des piéges tendus pour la perte des fidèles, un mal incurable, une source de maux, comme de parjures, de fureur, d'entretiens qui ne peuvent être inspirés que par le démon; de calomnies, de meurtres, et la cause enfin de la ruine des familles. Cet auteur ajoute, que les mains des joueurs sont des mains armées jour et nuit pour se perdre et se détruire; qu'ils perdent en un moment ce que leurs pères ont acquis en plusieurs années, avec beaucoup de sueur et de travail. Enfin, cet auteur dit que les jeux de hasard sont pernicieux; que Dieu y est offensé mortellement; que l'on n'y voit que des emportemens sans raisons; que la vérité en est bannie, pour y laisser la place au seul mensonge qui y triomphe.

Le concile d'Elvire (*can.* 79.) ordonne que celui qui jouera aux jeux de hasard, sera excommunié et privé de l'assemblée des fidèles. Il pourra néanmoins, ajoute ce concile, y être admis un an après s'être corrigé de ce péché. Ce canon suppose qu'il y a péché mortel à jouer aux jeux de hasard, puisqu'il le punit d'une aussi grande peine que celle de l'excommunication. Mais il faut que le concile d'Elvire ait cru cette faute bien grande, puisqu'il ordonne qu'on ne lèvera l'excommunication, que quand le joueur excommunié aura fait une année de pénitence.

Dans le même siècle et le suivant, les Pères ont cru

que les jeux de hasard étoient un grand péché, ou qu'ils étoient la cause de péchés considérables. Saint Ephrem, dans ses sermons, dit aux fidèles qu'ils y ont renoncé solennellement dans leur Baptême, et à tous les autres péchés. Il dit : malheur à ceux qui jouent aux jeux de hasard, puisqu'ils se privent d'eux-mêmes de la participation du corps et du sang de Jésus-Christ.

Saint Basile (*Hom.* 8. *in Hexaëm*, *circà finem.*) dit que les jeux de hasard ne produisent que des blasphèmes, des querelles très-fâcheuses, et quantité d'autres crimes qui sont des suites de la cupidité; que le démon qui préside à ces jeux, anime de folie et de fureur les dés des joueurs. A quoi bon, poursuit-il, parlant des joueurs, mortifier son corps par le jeûne, pendant que l'âme est chargée de mille péchés et de mille crimes ?

Saint Basile ne peut pas parler de la sorte contre les jeux de hasard, sans supposer au moins que, quoiqu'ils ne soient pas mauvais en soi, néanmoins ordinairement et dans la pratique, ils produisent les mauvais effets qu'il marque en cet endroit, lesquels se réduisent à deux chefs. Le premier, c'est que les jeux de hasard exposent à de grands péchés; le second, qu'ils font perdre aux joueurs le mérite des bonnes œuvres que d'ailleurs ils pourroient faire.

Saint Ambroise (*de Tob. cap.* 11.) décrit le malheur des personnes qui jouent à ces sortes de jeux, et fait assez connoître qu'ils causent un mal cruel qu'on doit éviter, par le détail qu'il fait des différens mouvemens de crainte et de joie qui agitent les joueurs, des dangers, des pertes et des chagrins auxquels ils sont exposés.

Plusieurs s'imaginent, dit saint Chrysostôme (*Tom.* 1. *Hom.* 15. *ad popul.*), que ce n'est pas un grand péché de jouer aux jeux de hasard; mais ils ne considèrent pas que ces jeux causent une infinité de maux dans la vie : car souvent ils produisent des blasphèmes, la perte des biens, les emportemens, les querelles, les injures, et quantité d'autres crimes beaucoup plus effroyables.

Saint Augustin (*in Ps.* 40, *n.* 5.) met les jeux de hasard au nombre des plaisirs criminels.

Tous ces témoignages des cinq premiers siècles font assez connoître que l'Eglise a défendu les jeux de hasard, et qu'elle a cru qu'il falloit éloigner de la participation des sacremens, ceux qui étoient habitués à ces sortes de jeux, sans avoir dessein de se corriger. On ne peut pas dire que l'Eglise a demandé des premiers chrétiens une perfection qu'elle n'a pas exigée dans la suite : car elle a défendu et dû défendre dans tous les temps, ces jeux qu'elle a toujours regardés comme une cause ou comme une occasion ordinairement prochaine de plusieurs grands péchés.

Isidore de Séville (*Lib.* 18. *origin. c.* 68. *de interdict. aleæ.*) dit que les jeux de hasard ont été défendus par les lois tant ecclésiastiques que civiles, comme étant inséparables de tromperie, de mensonge, de parjure, de haine, de perte de biens.

Le concile quinisexte de Constantinople, appelé aussi *in Trullo*, parce qu'il fut assemblé dans le palais de l'empereur, défend formellement (*can.* 50.) à tous les fidèles, tant ecclésiastiques que laïques, sous peine d'excommunication, de jouer aux jeux de hasard.

Un concile d'Ausbourg, dans le dixième siècle, ordonne que les évêques, les prêtres et les diacres qui jouent aux jeux de hasard, et qui ne veulent pas renoncer à cette pratique, soient déposés, ainsi que le 42^e^ canon des apôtres le prescrit.

Un autre concile d'Ausbourg, tenu en 1548, parlant généralement de ceux à qui l'on doit refuser la sainte communion, ordonne que ceux qui jouent continuellement aux jeux de hasard, soient de ce nombre, à moins qu'ils ne se corrigent.

Pierre de Blois (*Epist.* 74, *ad Archid.*) dit qu'il ne faut pas s'étonner qu'un jeune homme devienne vicieux, quand son père a souffert qu'il se soit adonné au jeu.

Jean de Salisbéri, évêque de Chartres, pensoit pareillement que ces sortes de jeux sont pernicieux.

Le quatrième concile général de Latran, sous Innocent III, défend aux ecclésiastiques de jouer aux dés et aux autres jeux de hasard : il ne veut pas même qu'ils regardent jouer. Cette défense ne doit point paroître trop sévère : car ce concile veut faire voir par-là combien, selon l'esprit de l'Eglise, les ecclésiastiques doivent éviter ces sortes de jeux. On voit ces défenses plusieurs fois réitérées dans des conciles particuliers de France qui ont été assemblés depuis, et dans plusieurs statuts synodaux d'évêques.

La raison pour laquelle l'Eglise ne veut pas que les ecclésiastiques voient jouer, ou s'appliquent et demeurent exprès pour voir jouer aux jeux de hasard : c'est pour n'avoir point d'occasion de perdre du temps, pour ne les point approuver par leur présence, pour ne s'y point intéresser, pour ne point participer aux péchés qui s'y commettent ; c'est enfin pour ne pas devenir joueurs, en voyant jouer les autres.

Saint Bonaventure dit que ceux qui jouent aux jeux de hasard, sont d'injustes possesseurs de ce qu'ils gagnent ; qu'on doit le restituer aux pauvres, à moins que l'on n'ait induit celui avec qui l'on a joué ; que le jeu, qui, dans son principe, est l'avarice, est un péché mortel ; qu'il est une occasion de commettre plusieurs péchés.

Alexandre de Halez soutient de même que les jeux de hasard sont mauvais, et que le gain qu'on y fait est injuste et sans titre.

Thomas de Chanteprès, évêque de Cambrai, assure que ceux qui jouent aux jeux de hasard sont si préjudiciables au monde, qu'il est difficile de rien trouver de plus méchant.

Saint Raymond, dans sa somme, dit que c'est un péché mortel, selon les canons des apôtres, de jouer aux jeux de hasard; parce que, outre la cupidité d'y gagner, les mensonges et les blasphèmes, la perte du temps, le scandale, le mauvais exemple, le mépris des lois de l'Eglise, et plusieurs autres maux s'y rencontrent.

Alvarus Pélagius, évêque de Portugal, dit que ce n'est pas seulement un péché mortel de jouer au jeu de hasard, mais que ce jeu est encore une source de crimes.

Un concile de Langres, en 1404, défend aux ecclésiastiques, principalement à ceux qui sont dans les ordres sacrés, de jouer en aucune manière aux jeux de hasard.

Saint Bernardin de Sienne (*Tom.* 3, *Serm.* 33, *in Dominic.* 5. *Quadrages.*), parlant des jeux de hasard par rapport à toutes sortes de personnes, après avoir montré les maux dont ils sont la cause, dit que ceux qui prêtent leur maison pour jouer, péchent et sont responsables de tous les péchés qui se commettent à l'occasion du jeu; que ceux qui prêtent de l'argent, qui fournissent ce qui est nécessaire pour jouer, comme les cartes, les dés, péchent mortellement; que ceux qui regardent jouer les autres, qui parient ou qui prennent parti, offensent Dieu mortellement; comme les juges et les magistrats des lieux, lesquels se damnent quand ils peuvent empêcher qu'on ne joue à ces sortes de jeux, et qu'ils négligent de le faire; que les pères, les mères, les maîtres, qui n'empêchent point les jeux de hasard, péchent grièvement; que ceux qui jouent, comme ceux qui vendent des cartes, des dés, etc., pour jouer, sacrifient tous au démon.

Saint Antonin, en condamnant les jeux de hasard, condamne encore ceux qui favorisent les joueurs, soit en leur prêtant de l'argent, ou des cartes, ou des dés, soit en leur donnant retraite, de même que les magistrats qui ne les empêchent pas, lesquels, ajoute ce saint, péchent grièvement. Il dit positivement que c'est un péché mortel de jouer une somme considérable aux jeux de hasard, principalement dans la vue du gain. Il faut même que ce saint archevêque ait cru les jeux de hasard bien mauvais, puisqu'il a douté si le déréglement qu'ils renferment, n'étoit pas assez grand pour rendre le gain qu'on y fait, non-seulement illicite (ce qu'il suppose comme certain), mais encore injuste.

On trouve même plusieurs auteurs qui ont dit qu'on doit regarder comme injuste le gain fait au hasard, et qu'il doit être restitué. De ce nombre sont Alexandre de Halez, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Raymond, Paludan, le cardinal de la Tour-Brûlée, Alvarus Pélagius, Panorme, Tostal.

Saint François de Sales dit que les jeux de hasard sont des récréations non-seulement dangereuses, mais encore mauvaises, condamnées par les lois civiles et ecclésiastiques; que la joie que l'on a de gagner dans ces sortes de jeux est injuste, puisqu'on ne la peut avoir que par la perte et le déplaisir de son prochain, et même souvent de ses meilleurs amis (*Introd. à la Vie dévote. Part.* 3, *Chap.* 32).

Le jeu de hasard est un déréglement et un mal beaucoup plus considérable pour les ecclésiastiques qui y sont adonnés, qu'à l'égard des laïques; tant à cause de la sainteté de cet état, qui doit les éloigner des divertissemens du monde qui leur sont défendus, tels que sont les jeux de hasard, qu'à cause du grand exemple qu'ils doivent donner aux séculiers par une vie toute grave et toute sérieuse, et qui doit, selon saint Ambroise, être différente de celle du peuple. Les jeux de hasard déshonorent les ecclésiastiques, en rendant méprisables au peuple leur ministère et leurs personnes.

C'est pour cette raison que le concile de Trente (*Sess.* 22, *cap.* 1, *de Reform.*) a renouvelé toutes les ordonnances anciennes des saints conciles et des souverains pontifes, par lesquelles les jeux de hasard ont été défendus aux ecclésiastiques. Et parce qu'on auroit pu objecter que les laïques peuvent quelquefois jouer aux jeux de hasard, sans commettre un grand péché, le concile veut nonobstant, que les ecclésiastiques s'en abstiennent; parce que ce qui peut être une faute légère à l'égard d'un séculier, en peut être une grande en la personne des ministres de l'Eglise.

On ne peut pas soutenir que, lorsque le concile de

Trente a défendu les jeux de hasard aux ecclésiastiques, il ait regardé ces jeux par rapport aux mauvaises suites qu'ils ont souvent, comme de scandale, de dissipation de biens, etc.; puisqu'il n'auroit pas pu, dans cette vue, les passer pour des fautes légères, et à des laïques même; par conséquent ce concile a regardé ces jeux dans une vue moins criminelle, qui est celle de la récréation: de sorte que l'on peut dire que les ecclésiastiques ne peuvent point faire leur récréation, surtout fréquente, de ces sortes de jeux.

Saint Charles, qui a possédé parfaitement l'esprit du concile de Trente, défend les jeux de hasard, dans le premier concile de Milan, principalement aux ecclésiastiques, et ne veut pas qu'ils y regardent jouer, ou qu'ils permettent qu'on y joue dans leurs maisons. Il ne veut pas non plus que quand ils joueront aux jeux permis, par exemple, pour la santé, ils y jouent publiquement, ni de l'argent, ni autre chose même peu importante.

Ce saint cardinal, en parlant des jeux de hasard à l'égard de toutes sortes de personnes, veut qu'on donne le nom de pécheurs publics et scandaleux à ceux qui jouent aux jeux de hasard, ou qui tiennent leurs maisons ouvertes pour ceux qui veulent jouer. Dans les quatrième et cinquième conciles de Milan, il dit savoir par expérience que les jeux de hasard produisent souvent des larcins, des brigandages, des fourberies, des blasphèmes et autres crimes de même nature. Dans un autre endroit, il regarde ceux qui s'adonnent à ces sortes de jeux, comme si abominables, qu'il défend qu'on les reçoive avec les autres pélerins, dans les lieux fondés par la piété des fidèles, et établis pour exercer l'hospitalité; il veut qu'on leur en ferme la porte, *tanquàm nequissimis hominibus.*

Ce que le concile de Trente a défendu touchant les jeux de hasard, à l'égard des ecclésiastiques, et ce qui a été pareillement réglé par saint Charles sur le même sujet, a été suivi par plusieurs conciles particuliers qui ont été tenus peu de temps après dans les différens endroits de

la France, ou autre part. *Que les clercs*, dit le concile de Bordeaux, en 1582, *s'abstiennent entièrement, tant en particulier qu'en public, des jeux de hasard, de ceux de dés, des cartes, et de tous les autres jeux défendus, qui sont messéans à leur profession.*

On trouve pareillement les jeux de hasard défendus aux ecclésiastiques, dans le concile général de Latran, en 1215, sous le pape Innocent III; dans le concile d'Alby, en 1254; dans celui de Béziers, en 1255; dans celui de Saltzbourg, en 1274, lequel y ajoute (*can.* 10.) la peine de suspense contre les clercs désobéissans; dans le concile de Bude, en 1279; dans celui de Wirtzbourg, en 1287; dans celui d'Angers, en 1448; dans celui de Tolède, en 1473, qui défend aux clercs de jouer soit en public, soit en particulier; enfin, dans les conciles de Sens des années 1485 et 1528.

On peut donc dire que l'Eglise n'a jamais eu qu'un même esprit touchant les jeux de hasard, qui est de les défendre généralement dans tous les siècles. Il n'y a presque pas de point touchant la discipline ou la morale, sur lequel on se trouve plus réuni que sur celui qui condamne les jeux de hasard.

Dans les statuts synodaux de Saint-Malo, en 1618, art. 12, l'on reconnoît que, dans l'Eglise par les saints conciles, et dans l'état par les ordonnances royales, les jeux de hasard sont défendus. A plus forte raison, ajoutent ces statuts, défendons à tous clercs constitués ès-ordres sacrés, sous peine de suspense, de jouer; joint que d'ailleurs il leur est même prohibé d'y voir jouer par le concile de Latran, sous Innocent III.

Dans le rituel de Chartres, de l'année 1627, au titre de l'examen des pénitens, il est marqué qu'un pénitent doit s'examiner s'il a joué aux jeux défendus.

Dans les statuts synodaux de Cahors, imprimés en 1638, il est défendu à tous prêtres, curés et autres ecclésiastiques du diocèse, de jouer aux jeux publics, à tous jeux de cartes, de dés et autres.

Le rituel d'Orléans, de l'année 1642, porte que les confesseurs doivent interroger, si, à ceux qui jouent à des jeux qui sont péché mortel, on a prêté maison, table, chandelles et autres choses pour jouer.

Le rituel de Périgueux de l'an 1651, ordonne que le confesseur interrogera son pénitent, s'il n'a point joué aux jeux de hasard; et aussi si, en trompant, il n'a point gagné au jeu.

Par les statuts de Clermont, en 1653, les ecclésiastiques sont déclarés incapables d'absolution, jusqu'à ce qu'ils soient disposés à obéir à la constitution qui défend aux ecclésiastiques les jeux prohibés de dés et de cartes.

On pourroit encore apporter plusieurs autres rituels, dans lesquels l'on suppose que les jeux de hasard sont défendus : comme ceux de Besançon, de Limoges, de Langres, le dernier de Paris, et le dernier de Clermont.

On trouve pareillement dans un grand nombre de statuts synodaux de différens diocèses, la défense sévère et particulière des jeux de hasard aux ecclésiastiques.

On peut faire plusieurs réflexions sur tout ce que nous venons de dire du jeu. La première, quoique les jeux de hasard ne soient pas mauvais par eux-mêmes, et que l'esprit de l'Eglise n'ait point été de les condamner dans les cas où l'on n'y joueroit point d'argent, et dans ceux où l'on en joueroit peu; néanmoins, si on les regarde dans la pratique ordinaire, comme les Pères et les conciles les ont regardés, ils sont censés mauvais, et on doit les condamner particulièrement quand l'on y joue souvent et de grosses sommes; parce qu'ils exposent ordinairement les joueurs à de grands inconvéniens et à de grands désordres : tels que sont la perte considérable du temps, une négligence notable de ses devoirs, des juremens et des blasphèmes, des mensonges et des tromperies, des impiétés, des querelles, des inimitiés, des batteries et meurtres, des vols, des désespoirs et autres excès où la fureur du jeu porte un joueur, principalement quand il a perdu

son argent, et qu'il se voit hors d'état de se rétablir de ses pertes.

Quoiqu'il n'arrive pas toujours qu'un joueur tombe dans un ou plusieurs de ces inconvéniens, cela n'empêche pas que les lois de l'Eglise et des princes contre les jeux de hasard, ne soient justes : car les lois ne doivent pas seulement défendre les grands maux qui se commettent souvent, mais elles doivent encore en éloigner les occasions.

Le cardinal Tolet assure que les jeux de hasard sont ordinairement accompagnés de circonstances dangereuses; que le péché qu'on commet, en y jouant, est le plus souvent mortel; qu'il est difficile d'excuser d'une faute mortelle celui qui joue une grosse somme; que quand le droit positif n'auroit point défendu les jeux de hasard, la loi naturelle qui défend de s'exposer sans sujet légitime à un péril prochain d'offenser Dieu, subsisteroit toujours; que ceux qui jouent de grosses sommes ou les perdent, sont dans l'occasion prochaine de péché mortel, et que c'est pour cela qu'ils péchent mortellement. Soto soutient pareillement, que les jeux de hasard exposent souvent ceux qui jouent de grosses sommes, à faire des fautes considérables; et que c'est une voie ouverte pour ruiner les plus illustres familles.

Quoi qu'il en soit de l'opinion de plusieurs célèbres théologiens qui veulent qu'on soit obligé de restituer à qui que ce soit, tout ce que l'on a gagné de considérable aux jeux de hasard, l'on doit supposer comme une chose certaine, que les jeux de hasard sont défendus; et que non-seulement on péche mortellement en jouant souvent des sommes considérables aux jeux de hasard, où l'on peut facilement et en peu de temps se ruiner, mais encore lorsqu'en jouant des sommes modiques, ou en jouant souvent, on se met en danger de négliger son devoir en chose notable; ou lorsque, par une trop grande passion pour le jeu, on se soucie peu de s'exposer à l'occasion prochaine d'agir contre ce que Dieu ou l'Eglise commandent : ce qui

arrive plus ordinairement dans les jeux de hasard que dans les autres.

La seconde réflexion regarde les ecclésiastiques qui jouent souvent aux jeux de hasard.

Si l'on considère ce que les conciles généraux et particuliers en ont ordonné, ce que saint Charles a fait sur ce sujet, mais principalement ce qu'en a dit le concile de Trente (*Sess.* 22, *cap.* 1. *de Reform.*) il est certain que les jeux de hasard leur sont très-rigoureusement défendus, particulièrement quand ils sont dans les ordres sacrés, de sorte que le péché qu'ils commettent en jouant n'est point léger.

Les jeux de hasard ne conviennent donc point aux ecclésiastiques : la sainteté de leur état et le parfait exemple qu'ils sont obligés de donner aux laïques, demandent qu'ils aient des récréations plus nobles et plus édifiantes; et enfin, si les saints canons leur défendent de voir jouer à ces sortes de jeux, l'on ne peut croire qu'ils laissent la liberté d'y jouer. On doit conclure de cette doctrine que, les bénéficiers n'étant pas autant les maîtres du revenu de leurs bénéfices, que le sont les laïques de ce qui leur appartient, on ne peut que les regarder comme plus coupables encore de jouer les revenus de leurs bénéfices. Il y a des docteurs célèbres, qui disent qu'il est bien à craindre qu'un prêtre ne pèche mortellement quand il joue aux jeux de hasard; et c'est ce que le concile de Trente semble dire par ces paroles de l'endroit que nous avons ci-dessus marqué, où il défend les jeux aux ecclésiastiques : *levia etiam delicta quæ in ipsis maxima essent, effugiant.*

On ne peut pas dire que l'Eglise ne leur défende que les jeux en public. Ce que nous avons rapporté ci-dessus du concile de Bordeaux, en 1582, combat cette réponse, et ne souffre pas cette interprétation. C'est aussi l'esprit du concile de Sens, en 1528 : il permet les jeux d'industrie aux ecclésiastiques, pourvu que ce ne soit pas en public; mais il leur défend sans distinction les jeux de

hasard; il ne veut pas même qu'ils en soient les spectateurs.

Quand même on supposeroit que les ecclésiastiques pourroient quelquefois jouer innocemment aux jeux de hasard, cela n'empêche point qu'on ne puisse dire, généralement parlant, qu'ils doivent s'en abstenir : car il suffit à l'Eglise, pour faire une défense générale aux ecclésiastiques de jouer aux jeux de hasard, que ces jeux aient ordinairement de mauvaises suites, particulièrement à leur égard; c'est pourquoi ses ministres doivent encore plus éviter la transgression de ces lois que les laïques. En effet, le jeu ne convient point aux ecclésiastiques, dit Soto; ils doivent au contraire le fuir, parce qu'ils doivent être plus portés aux larmes et à la tristesse, qu'à la joie : leur condition est de pleurer les péchés du peuple, au lieu de les augmenter par leurs mauvais exemples.

La coutume ne peut autoriser les ecclésiastiques à jouer aux jeux de hasard. Plus un mal est autorisé par la coutume, plus il est déplorable, parce qu'il en devient plus incurable : de sorte que ceux qui suivent cette coutume, la fortifient davantage, et en deviennent plus coupables.

On peut inférer de cette seconde réflexion que, dans toutes les occasions où les laïques, en jouant aux jeux de hasard, commettent un péché mortel, les ecclésiastiques, dans les mêmes circonstances, en sont à plus forte raison coupables : ils offensent même alors Dieu plus grièvement; parce que l'obligation qu'ils ont de pratiquer la vertu et de mener une vie mortifiée, est plus grande, et par conséquent ils donnent plus de scandale par le jeu, que ne font les laïques. C'est pourquoi les confesseurs doivent être moins indulgens à leur égard, pour leur donner l'absolution.

Une troisième réflexion à faire sur ce que nous venons de dire du jeu, c'est qu'on peut, sans péché, jouer de l'argent aux jeux où l'adresse et l'industrie ont la meilleure part : comme sont les jeux des boules, du palet, des dames, des échecs, de la paume, du billard, etc., c'est

le sentiment de saint Thomas (2. 2. q. 168, *art.* 2). Mais il faut prendre garde que le jeu ne soit pas alors illicite par les circonstances du temps, du lieu, des personnes, de l'avidité, de la quantité d'argent : car, si l'on joue un jour de fête, pendant un temps un peu considérable ; ou si un autre jour on perd beaucoup de temps au jeu; ou si l'on joue dans un lieu saint; ou si l'on joue dans un lieu public avec scandale; ou si c'est un ecclésiastique qui joue en public, ou avec quelque indécence; ou si l'on joue avec une excessive passion, ou avec une avidité démesurée du gain; ou si l'on s'expose à perdre une somme notable; alors on péche en jouant, quoique l'on joue un jeu de soi honnête et permis. Mais si, en évitant toutes ces circonstances, on règle tellement son jeu, qu'on soit éloigné de violer aucun commandement de Dieu ou de l'Eglise, l'on ne péche pas en jouant à un jeu honnête, tels que sont ceux que nous venons de marquer.

Ce que disent la plupart des gens du monde, et surtout les dames, pour autoriser leur conduite à l'égard du jeu, n'est d'aucune solidité, et ne peut empêcher les confesseurs de reprendre les joueurs de profession, et d'exiger d'eux qu'ils se corrigent.

1. On s'imagine que les personnes qui ne sont pas de condition à travailler, peuvent disposer de leur temps à leur gré, n'ayant point d'ailleurs d'autre occupation. Mais le temps qu'on emploie à jouer, quand on joue si souvent, est un temps perdu et mal employé : c'est une faute dont les joueurs de profession sont coupables, puisqu'ils passent la plus grande partie du temps à jouer. La vie ne nous est pas donnée pour être employée à des choses aussi futiles, selon la remarque du Sage (*Sapient.* 15. 12.), quand il reprend certains libertins qui se persuadoient le contraire.

Le bon emploi du temps a toujours été très-recommandé aux chrétiens. Pour nous y engager, les saints Pères nous disent que le temps est une chose précieuse, qu'il est court, qu'il est irrévocable. Il est précieux, parce

qu'il nous est donné pour faire notre salut, et, par conséquent, pour faire de bonnes œuvres qui nous le fassent mériter. Le temps est si précieux, dit saint Bernardin de Sienne, que, comme le nombre de nos cheveux est compté, Dieu compte aussi tous les momens de notre vie; il n'en échappera aucun dont il ne faille lui rendre compte un jour. Le temps est court et de peu de durée, c'est une autre raison pour en faire bon usage. Nous sentirons cette vérité principalement à l'heure de la mort, où, faisant réflexion sur notre vie, nous verrons qu'elle a passé comme un instant; en un mot, la brièveté de la vie est telle, qu'elle ne laisse presque le loisir que de se préparer à la mort. Enfin, le temps passé est sans retour; c'est de quoi nous avertit l'Apôtre, dans sa lettre aux Galates, chap. 6, quand il dit que nous devons *opérer le bien pendant que nous en avons le temps.* Saint Paul ne dit pas, remarque saint Bernardin : *Operemur ludum dùm tempus habemus*, mais, *operemur bonum.*

Quand une personne peut disposer de son temps, et qu'elle n'a point d'emploi qui l'attache, ou à servir le public, où à avoir soin de quelque chose en particulier, elle ne peut pas dire pour cela qu'elle n'a rien à faire : car il n'y a aucune personne, dit saint Thomas ( 2. 2. *q.* 160, *art.* 3. *ad.* 3. ), qui, par rapport à elle-même, n'ait des actions sérieuses auxquelles elle doit s'occuper : comme de servir Dieu, de travailler à mortifier ses passions, et à veiller sur les mouvemens de son cœur pour en éloigner le péché. En un mot, ce que l'on donne si fréquemment au jeu, on le dérobe souvent, ou aux offices de charité qu'on pourroit rendre aux personnes affligées, ou aux devoirs de son état, ou aux soins de sa famille, dont on doit répondre un jour : de sorte que ce temps, qu'on donne si souvent au jeu, n'est pas ordinairement innocent, puisqu'il est souvent ou contre la charité, ou contre la justice.

C'est pourquoi, pour prévenir cet inconvénient, il faut jouer rarement. Le jeu est un remède dont on ne se sert

que dans la nécessité, pour remédier à l'accablement et à l'ennui qui suit d'un travail ordinaire ou d'une occupation continuelle; le jeu est un plaisir dans la vie de l'homme, que l'on peut comparer au sel qui fait l'assaisonnement des viandes, et dont l'on prend peu.

Quoiqu'on ne puisse approuver le jeu excessif des hommes, soit qu'ils jouent trop souvent, soit qu'ils jouent de grosses sommes; il faut avouer néanmoins que les femmes ont encore beaucoup moins de raison de jouer: car leurs affaires ne demandent pas une aussi grande application d'esprit. Cependant l'on voit que les femmes jouent souvent; de sorte que, quand elles sont possédées de la passion du jeu, ce qui n'est que trop fréquent, elles passent les nuits entières à jouer, et oublient entièrement les soins qu'elles doivent à leur famille, à leurs domestiques et à leur ménage. Les dames doivent s'accoutumer à quelque travail des mains, pour éviter les inconvéniens que l'on droit craindre du jeu; elles doivent imiter cette héroïne dont il est parlé dans l'Ecriture (*Proverb.* 31, 13.), et s'occuper à des ouvrages utiles ou convenables à leur condition. Il seroit à désirer, et on doit les y exhorter, qu'elles travaillassent, non-seulement pour éviter l'oisiveté, mais encore pour faire la charité aux pauvres, à l'exemple de plusieurs saintes reines et grandes princesses.

Après tous les témoignages rapportés sur le jeu, l'on doit conclure que les défenses contre les jeux de hasard subsistent encore dans le siècle où nous sommes, comme dans les précédens; de sorte que l'on ne peut pas alléguer que les lois qui condamnent ces sortes de jeux, ne sont plus en vigneur. Il est vrai que, par la coutume, l'on ne prescrit plus la peine qui est attachée aux jeux de hasard par les lois, comme l'excommunication, etc.; il est encore vrai qu'on peut plus ou moins, en de certains temps, poursuivre la punition contre les joueurs qui scandalisent une ville ou tout un quartier; mais pour être tolérés, leur péché n'en est pas moindre; il demeure toujours.

D'ailleurs, on peut dire contre la prétendue coutume, qui, selon les joueurs, a dérogé aujourd'hui aux lois contre les jeux de hasard, que les lois ecclésiastiques et civiles, qui tendent à la réforme de quelque désordre notable, sont toujours censées subsister pendant que le désordre subsiste : or, il faut que les joueurs fassent voir que le jeu de hasard, tel qu'il se pratique de nos jours, n'est plus un désordre : qu'il n'est plus cause des maux que l'Eglise et les princes veulent empêcher. Pour lors on pourra demeurer d'accord, que les lois qui défendent les jeux de hasard sont abrogées par le non usage.

Au contraire, le jeu n'étoit jamais parvenu à l'excès où on le voit présentement; jamais il n'a été aussi préjudiciable à l'état et à la religion; de sorte que quand il n'y auroit eu, en aucun temps, des lois positives contre le jeu de hasard, il y auroit aujourd'hui une nécessité pressante d'en faire. Il ne faut donc pas dire que l'usage a abrogé la loi; à moins qu'on ne veuille aussi soutenir que le vice a prescrit contre la vertu, le crime contre la loi; ce qui seroit un renversement de la police de l'Eglise, de l'état et de tout droit; puisque plus le vice seroit commun et la corruption générale, moins on auroit droit de corriger l'un et l'autre, et de recommander la vertu.

Ce n'est pas par la coutume qu'on doit juger des vices et des vertus : ce que la coutume a rendu commun, n'est pas toujours permis ou véritable, selon saint Augustin. Ce n'est pas la première fois que, pour se maintenir dans une possession paisible d'une passion qui attache fortement, et pour n'être point exposé aux remords de sa concience, l'on se flatte de la coutume et d'un usage prétendu. Le pape Innocent III. dans une lettre qu'il écrivit à l'archevêque de Tours, au sujet d'un ecclésiastique à qui l'on reprochoit de jouer aux jeux de hasard, et qui se défendoit en disant que c'étoit la coutume de plusieurs ecclésiastiques du clergé de France, répondit que cette coutume n'étoit qu'une corruption, et qu'elle ne pouvoit servir d'excuse légitime. Après quoi le pape conclut qu'il

falloit casser l'élection qu'on avoit faite de cet ecclésiastique à une dignité de l'Eglise, puisqu'il étoit joueur, et qu'il ne faut point ouvrir la porte des dignités aux indignes et aux infâmes, tels que sont des ecclésiastiques qui s'adonnent au jeu, que ce pape appelle des pestes qu'il faut exterminer.

S'il y a des confesseurs assez lâches ou assez ignorans pour laisser tranquilles les personnes qui s'adonnent au jeu, et pour ne pas exiger, avant que de les absoudre, qu'elles changent de conduite, les joueurs doivent regarder comme un effet de la colère de Dieu, d'avoir pour conducteurs des ministres muets, qui ne les avertissent point de leurs devoirs, ni du malheur et du danger de leur état. N'est-il pas honteux, par exemple, que, dans le sein du christianisme, l'on voie tant de personnes, et surtout de celles qu'on dit être du grand monde, jouer les jours presqu'entiers de dimanche et de fête, sans en donner aucune partie à la piété, qu'une messe basse, entendue à la h te et sans dévotion? Ne voit-on pas tous les jours les confesseurs de ces sortes de personnes, lesquels connoissent ce désordre et devroit les en avertir, n'oser cependant l'entreprendre; en sorte que ce mal et ce scandale demeurent sans remède? Le silence de pareils confesseurs ne peut point servir de preuve, pour juger qu'une chose n'est pas mauvaise, quand ils n'en reprennent point. Ils sont du nombre de ces ministres prévaricateurs qui suivent dans ces occasions, les mouvemens des personnes qu'ils devroient conduire; qui *détruisent la vigne* du Seigneur; qui donnent *de fausses consolations* à son peuple; qui ne servent qu'à entretenir les pécheurs dans une vie molle et relâchée. Ce sont des directeurs choisis exprès, pour laisser vivre les pénitens à leur volonté, et des docteurs prédits par saint Paul, auxquels on a recours, parce qu'ils sont propres à satisfaire au désir de ceux qui ne peuvent souffrir qu'on leur prêche la saine doctrine et la véritable morale de Jésus-Christ.

Il suit de tout ceci, que ceux qui fout du jeu leur ordi-

naire et principale occupation; qui jouent souvent aux jeux de hasard, soit lorsqu'ils donnent à jouer chez eux, soit lorsqu'ils vont jouer chez les autres; qui, dans la vue principale de gagner, font du jeu un commerce où sont exposées des sommes considérables qu'ils perdent ou qu'ils gagnent; qui jouent dans des académies publiques, dans lesquelles, pour l'ordinaire, on ne va jouer que par une avidité insatiable de gagner l'argent des autres; sont dans un mauvais état et dans une disposition de péché mortel, non-seulement parce que, s'ils donnent à jouer chez eux, ils sont responsables de tous les désordres qu'occasionne le jeu, mais encore parce que, jouant souvent, ils se mettent dans l'occasion prochaine d'offenser Dieu grièvement, en s'exposant aux inconvéniens qui accompagnent ou qui suivent ordinairement la passion du jeu, et surtout les jeux de hasard. C'est pourquoi, si les joueurs de profession, après avoir été suffisamment avertis, ne veulent pas se corriger, les confesseurs doivent leur refuser l'absolution, jusqu'à ce qu'ils aient changé de conduite, et leur représenter que ce grand attachement qu'ils ont pour le jeu, ne vient point de Dieu, mais du démon. *Non Deus dat ludere*, dit saint Chrysostôme, *sed diabolus.* Voilà les règles qu'il est ordonné de suivre à tous les confesseurs de ce diocèse, lorsqu'ils confesseront des pénitens adonnés au jeu.

Une pénitence propre à corriger et à éprouver un joueur d'habitude, c'est de lui ordonner de restituer en tout ou en partie ce qu'il a gagné au jeu, selon le pouvoir qu'il en a actuellement, par forme de satisfaction, quand même il n'y seroit pas d'ailleurs obligé.

Il y a trois cas où les docteurs conviennent qu'on est obligé de restituer ce qu'on a gagné au jeu, même aux jeux d'adresse ou mixtes; et, dans ces cas, il faut faire ces restitutions aux personnes à qui l'on a gagné.

Le premier est, quand on a gagné de l'argent au jeu, à des personnes qui ne pouvoient aliéner leur bien, ni par conséquent l'exposer au jeu: telles sont les femmes

qui sont en puissance de mari, à moins qu'elles ne jouent ce que leurs maris leur ont donné pour leurs menus plaisirs; tels sont aussi les mineurs, qui jouent ce dont ils ne peuvent disposer; tels sont les furieux et les prodigues interdits, qui ne peuvent disposer de leurs biens; tels sont enfin les religieux, qui n'ont rien en propre; et les clercs bénéficiers, dont les revenus, après leur honnête entretien prélevé, doivent retourner aux pauvres. Il n'y a, dit saint Antonin, que la modicité des sommes qu'on peut avoir gagnées loyalement à ces personnes, qui peut quelquefois dispenser de ces restitutions; parce qu'il est à présumer que ceux qui auroient droit de s'opposer aux pertes qu'elles font au jeu, consentent qu'elles s'exposent à les perdre au jeu, pour leur récréation. Lorsqu'on a gagné à ces personnes des sommes un peu considérables, on doit les restituer en cet ordre : si c'est à des mineurs, ou à des prodigues, ou à des religieux, qu'on les a gagnées, la restitution doit être faite aux pères, ou aux curateurs et tuteurs, ou aux supérieurs; si c'est à des femmes, à leurs maris.

Le second cas où l'on est tenu de restituer ce qu'on a gagné au jeu, même d'adresse ou mixte, est lorsqu'on a contraint une personne à jouer, ou qu'on l'y a engagée par menaces, par injures, par importunités pressantes et excessives. Les docteurs estiment qu'alors celui à qui on a gagné son argent, est censé n'y avoir pas consenti, et n'avoir joué que par force. On regarde ces menaces, ces injures, cette trop grande importunité, comme une espèce de violence qui fait que celui qui est ainsi pressé ne joue que parce qu'il ne peut s'en dispenser, et pour céder à de si vives instances. Celui qui n'a fait qu'inviter un autre à jouer, n'est tenu, pour cela, à aucune restitution; si au contraire celui qui a été ainsi forcé de jouer, gagne, il n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il ne fait aucun tort à celui qui l'a contraint à jouer. On regarde encore comme une espèce de violence pour forcer un autre à jouer, qui oblige pareillement à restitution, de

lui dire que l'on ne paiera pas ce que l'on a déjà perdu, s'il ne continue pas à jouer.

Le troisième cas est, lorsqu'on a gagné en trompant. Ceux qui sont présens au jeu, peuvent quelquefois être les complices de ces fraudes, en faisant signe à un joueur, par exemple, pour lui donner connoissance du jeu de celui avec qui il joue; en donnant par malice un mauvais conseil à un joueur, pour lui faire jeter une carte mal à propos, etc. Ces complices sont obligés de restituer ce qu'ont perdu ces joueurs par leurs manœuvres injustes. On doit, en cas de fraude, restituer à celui qui a perdu, non-seulement ce qu'il a perdu, mais encore ce qu'il eût certainement ou probablement gagné, si on ne l'avoit pas trompé. Si le gain qu'il eût fait sans cette fraude étoit seulement douteux, on doit lui restituer à proportion de l'espérance qu'il avoit de gagner.

On doit encore regarder comme tromperie qui oblige à restituer, celle de feindre qu'on ne sait pas le jeu, pour engager un autre à jouer, quoiqu'on joue beaucoup mieux que lui; de lui cacher la supériorité considérable que l'on a sur lui, par l'habileté dans le jeu que l'on va jouer; de jouer ce que l'on sait qu'on ne pourra pas payer si l'on perd, avec l'espérance, si l'on gagne, de retirer ce qu'on gagnera.

Quant à ceux qui tiennent des brelans publics, qui donnent à jouer aux jeux de hasard dans leurs maisons, pour en tirer du profit, qui louent ou prêtent leurs maisons aux joueurs de profession, on doit leur refuser l'absolution, jusqu'à ce qu'ils aient renoncé à cet indigne commerce condamné par les lois.

---

## *De la Promesse.*

La Promesse est un contrat, puisqu'elle engage véritablement la personne qui promet; c'est un contrat impar-

fait, puisqu'il n'engage que celui qui promet, et qu'il se forme par son seul consentement.

La promesse est un contrat par lequel une personne s'engage et s'oblige librement, sincèrement et gratuitement, à faire en faveur d'une autre, ou à lui donner une chose licite et possible.

Il n'y a point de contrat qui demande plus de liberté que la promesse, puisqu'elle dépend entièrement de la volonté de la personne qui l'a fait, laquelle ne s'oblige que parce qu'elle le veut bien.

La promesse est un engagement sincère : en sorte que, qui promet extérieurement et qui n'a point dessein de s'obliger, soit parce qu'il n'agit pas sérieusement, soit parce qu'il use de feinte pour tromper, ne fait pas une véritable promesse qu'il soit tenu d'accomplir. Mais il commet un mensonge, en parlant contre son sentiment; et il péche contre la bonne foi, en promettant ce qu'il ne veut pas accomplir. Il ne péche cependant pas en n'accomplissant point ce qu'on attend de lui, n'ayant point contracté d'obligation; mais, s'il a causé quelque dommage à quelqu'un, en promettant de cette manière, il est tenu de réparer tout le tort qu'il lui a fait; il peut même être obligé à réparer l'injure qu'il lui a faite.

La chose promise doit être permise; ainsi, toute promesse contraire aux bonnes mœurs, ou défendue, est nulle et ne produit aucun engagement. En promettant une chose mauvaise, l'on péche; l'on fait bien en n'accomplissant pas alors sa promesse, et en l'accomplissant on fait un nouveau péché.

On est obligé, en conscience, d'exécuter ce qu'on a promis, quand la promesse a été acceptée par celui en faveur de qui elle a été faite : *mutare consilium quis non potest in alterius detrimentum*, dit le droit (*reg.* 33, *in*-6). Manquer à sa promesse, c'est une infidélité, selon saint Thomas (2. 2. *q.* 110, *art.* 3 *ad* 5.).

Il faut que la promesse, pour obliger, soit acceptée par la personne en faveur de qui elle a été faite, parce qu'on

ne peut être engagé avec quelqu'un qu'il ne le veuille, c'est-à-dire, qu'il n'y ait eu une convention faite avec lui. Cela doit être supposé dans l'intention de celui qui a promis. Cette acceptation doit être connue de celui qui promet; et on doit par conséquent s'exprimer, ou par paroles, ou par signes. Plusieurs docteurs pensent que le silence de celui à qui l'on promet, suffit pour marquer son acceptation, si la promesse est à son avantage. Si la promesse est faite en l'absence de celui à qui on promet, son acceptation peut être faite par procureur.

Une promesse, revêtue de toutes les conditions que nous venons de marquer, oblige en conscience; celui qui ne l'accomplit pas, péche mortellement, si la chose promise est considérable et d'une grande importance. Pour juger l'importance de la chose promise, il faut la considérer, non-seulement en elle-même, mais encore par rapport à la personne qui a promis, à celle en faveur de laquelle la promesse a été faite, aux autres circonstances et aux autres suites qui peuvent arriver de l'exécution ou de l'inexécution de la promesse.

En fait de promesse, la chose promise, pour être matière d'importance, doit être plus considérable que par rapport à d'autres sujets; une somme, par exemple, pourroit être considérable et matière grave à l'égard de l'usure et du vol, qui seroit censée matière légère et peu considérable à l'égard d'une promesse.

L'obligation contractée par une promesse, cesse, 1. lorsque la chose promise devient inutile ou nuisible à celui auquel on l'a promise; lorsqu'il est impossible, ou justement défendu à celui qui a promis, de tenir sa promesse; parce qu'alors la promesse cesse.

2. Lorsque celui à qui la promesse a été faite, remet l'obligation contractée avec lui; parce qu'alors il cède son droit.

3. Lorsque la promesse a été faite pour une cause qui n'a pas eu ou n'a pas lieu, comme si on avoit promis de faire un présent à quelqu'un dont on croyoit avoir reçu

de grands services, et qui n'en a rendu aucun, ou de donner une dot à une fille qui étoit alors pauvre, mais qui depuis a hérité de biens considérables.

4. Lorsque deux personnes s'étant promis réciproquement quelque chose, une des deux a manqué à sa parole; n'ayant pas fait ce qu'elle avoit promis, elle ne mérite pas qu'on accomplisse la promesse qu'on lui a faite : c'est-là un cas où, les droits étant égaux de part et d'autre, il y a lieu à la compensation.

5. Lorsqu'après la promesse, il arrive dans l'état des choses ou des personnes, un changement qu'on n'avoit pas prévu, et qui auroit empêché de promettre si on l'avoit prévu, ce changement fait prudemment juger que celui qui a promis n'a pas voulu s'engager en pareil cas : une promesse n'engage pas au-delà de l'intention, ou explicite, ou implicite de celui qui a promis; un homme prudent ne peut être censé avoir voulu s'obliger à tout évènement : c'est-là qu'on doit appliquer ce principe du droit : *in generali concessione, non veniunt ea quæ quis non esset verisimiliter in specie concessurus* (*reg.* 18, *in*-6.).

Il s'ensuit de là, 1. que celui qui a promis une chose qu'il croyoit valoir peu, et qu'il découvre ensuite être d'un prix beaucoup plus considérable qu'il ne pensoit, n'est pas obligé de la donner; surtout si l'exécution de cette promesse peut l'incommoder. 2. Que celui qui a promis d'aller faire un tel ouvrage pour un autre, n'y est pas obligé s'il en est empêché par quelque maladie considérable de sa femme ou de son enfant, survenue depuis. 3. Que celui qui avoit promis de prêter une telle somme, n'y est pas tenu s'il est obligé de se servir de cette somme, se trouvant dans un cas pressant de nécessité qu'il ne prévoyoit pas.

Quoique la promesse à laquelle on a été forcé par une crainte injuste, n'oblige pas, par exemple, celle qu'on a faite à un voleur de lui donner une telle somme d'argent; parce que celui qui a exercé cette injuste violence mérite qu'on ne lui tienne pas parole; cependant, si à cette pro-

messe on a ajouté le serment, on est obligé, en conscience, à faire ce que l'on a promis, non à cause de la promesse, mais à cause du serment. Le respect dû à Dieu oblige à tenir ce qu'on a promis par serment. C'est le sentiment du pape Alexandre III (*Tit. de Jurejurando*, *cap. Debitores et cap. Si verò*), de Célestin III (*c. Verum*, *de Jurejurando*) et de Clément III (*c. Ad aures*, *de iis quæ vi metûsve.*).

En cette occasion, celui qui a promis, peut demander au pape ou à son évêque, la dispense de son serment, après laquelle il n'est plus obligé à accorder sa promesse. C'est le sentiment du pape Alexandre III (*c. Si verò*, *de Jurejurando.*).

---

## *Des Testamens.*

Les curés et les confesseurs ne doivent pas regarder les testamens comme des actes absolument étrangers à leur ministère: les dispositions qu'ils contiennent peuvent avoir une liaison étroite avec la conduite des âmes dont ils sont chargés. Ils doivent être en état de répondre aux difficultés les plus ordinaires que des paroissiens ou pénitens peuvent leur proposer sur ces actes, quant à ce qui concerne l'état de leur conscience.

Plusieurs personnes sont obligées de tester, et seroient autrement responsables de plusieurs troubles ou injustices qui suivroient leur mort, et qu'elles peuvent prévenir efficacement par un testament : tels sont,

1. Ceux qui ont fait tort au prochain dans ses biens, et qui sont obligés, en conscience, à des restitutions pour lesquelles ils ne peuvent donner de sûreté valable que par cette voie.

2. Ceux qui ont lieu de prévoir que les biens qu'ils laissent à leurs héritiers, seront pour eux une semence de procès et de divisions, s'ils n'y mettent ordre par un testament.

3. Les bénéficiers qui, après avoir tiré de leur bénéfice une honnête subsistance, courroient risque autrement de laisser à leurs parens des biens qui en proviennent. On doit leur représenter que ces biens sont le patrimoine des pauvres, et qu'ils sont tenus d'empêcher qu'ils ne passent à leurs héritiers, à titre de succession.

Il est important de conseiller à ceux qui ont des testamens à faire, d'y pourvoir pendant qu'ils sont en santé: car, outre qu'on est exposé à faire par surprise, dans une dernière maladie, ce qu'on n'eût jamais voulu faire dans un autre temps, on peut mourir subitement; et le temps d'une dernière maladie est trop court et trop précieux pour en donner une partie aux affaires temporelles.

Les curés et les confesseurs doivent éviter avec soin de s'immiscer dans les intérêts temporels des familles, lorsque leurs paroissiens et pénitens feront leur testament; se souvenant qu'ils abuseroient de la confiance due à leur ministère, s'ils gênoient la liberté des testateurs par des suggestions ou sollicitations en faveur des uns, au préjudice des autres: tout leur pouvoir, en ce point, se réduit à leur donner, comme pasteurs et directeurs, les conseils nécessaires pour l'acquit de leur conscience, et à les détourner de dispositions qui seroient contraires à la justice ou à la charité.

Ils doivent exhorter les fidèles à suivre en tout, dans leur testament, la disposition des lois; à s'expliquer, en le faisant, d'une manière si claire et si précise, qu'ils évitent, autant qu'ils le pourront, les contestations qui pourroient naître après leur mort, pour interpréter leurs volontés, et pour cet effet, à s'adresser à gens sages et habiles, en état de leur donner les conseils nécessaires, pour parer à toutes les chicanes que leur testament pourroit occasionner.

Les curés et les confesseurs doivent encore avoir soin de représenter aux personnes qu'ils conduiront, qu'ils ne peuvent faire aucune disposition de leurs biens par vengeance, ou par quelqu'autre mauvais motif; que, dans le

partage qu'ils font à leurs enfans, selon que les lois le leur prescrivent ou permettent, ils doivent agir en bons pères de famille, pour le plus grand bien de leur famille, et non pas pour satisfaire leur inclination ou leur passion; que, s'ils laissent assez de bien pour pouvoir faire des legs pieux, sans faire tort à leurs héritiers, après toutes leurs dettes payées et leurs domestiques récompensés honnêtement, ils doivent préférer leurs pauvres parens aux autres, ensuite leurs propres vassaux; qu'il est bon de donner quelque chose aux hôpitaux, et même aux monastères pauvres, dont on doit préférer les plus réguliers aux autres.

Les curés et confesseurs doivent être fort réservés à inspirer directement ou indirectement aux malades, de donner quelque chose par testament à leur église et à leur monastère. On trouve plusieurs arrêts qui ont déclaré nulles et de nul effet, toutes dispositions entre-vifs ou testamentaires, faites par les pénitens au profit de leurs confesseurs ou de leurs monastères. S'il y a des arrêts qui aient approuvé les dons faits par les pénitens à des confesseurs, c'est que ces dons étoient peu considérables. Ils doivent sans cesse avoir devant les yeux, l'exemple mémorable et si digne d'être imité, d'Aurélius, évêque de Carthage, qui refusa l'héritage qu'un homme avoit laissé à l'Eglise, au préjudice de son fils qu'il avoit déshérité.

Il est même de la prudence d'un confesseur, de dissuader son pénitent de lui léguer une certaine somme, pour être employée selon les intentions qui lui ont été déclarées par le testateur. Ces sortes de legs souffrent souvent de la difficulté, et sont souvent contestés. Un confesseur ne doit donc y consentir que dans certains cas bien rares, où les pénitens ne peuvent, sans eux, satisfaire à des obligations qui intéressent leur conscience. Toutes ces précautions servent à empêcher tout soupçon d'intérêt et d'avarice contre les confesseurs, à conserver l'honneur des ministres des saints autels, et le respect dû au sacré ministère.

Enfin, les curés et les confesseurs doivent observer, que les titres d'exclusion de ceux en faveur desquels les lois défendent de tester, obligent en conscience; et qu'on ne peut les transgresser sans péché. Ils se rendroient donc prévaricateurs, s'ils conseilloient ou même permettoient des *fidéicommis* qu'on voudroit faire pour donner indirectement, par personne interposée, à ceux qui seroient exclus de droit. *Provida severaque legis cautio*, dit saint Jérôme (*Epist. 2 ad Nepotian.*), *et tamen nec sic refrænatur avaritia. Per fideicommissa legibus illudimus.* Nous ne pouvons, en conscience, disposer de nos biens que de la manière qui nous est permise par les lois, n'en étant propriétaires que selon elles.

Il est important que les curés et les confesseurs, dans les cas où ils sont consultés là-dessus, aient recours à des jurisconsultes sages et habiles, pour savoir qui sont ceux qui peuvent tester, de quels biens on peut tester, en faveur de qui on peut tester, et quelles sont les différentes solennités et formalités nécessaires selon les lois, pour rendre un testament valable. Nous les renvoyons encore aux ouvrages qui traitent expressément et au long des testamens, des codicilles, des legs, des donations (1).

(1) Voyez le code civil, sur les testamens et les successions.

L'article 969 dit : un testament pourra être olographe.

Art. 970. Le testament olographe ne sera point valable, s'il n'est écrit en entier, signé et daté de la main du testateur; il n'est assujetti à aucune forme.

La facilité accordée par la loi de disposer de ses biens, par testament olographe, devroit engager toute personne capable de tester, et qui désire de le faire, à ne pas négliger de faire au moins un testament olographe. Celui qui auroit ainsi testé devroit faire consulter son testament pour savoir s'il a été rédigé clairement, et le déposer entre les mains d'une personne de confiance, qui le porteroit au greffe du tribunal de première instance, après la mort du testateur, pour le faire publier.

# DE LA RESTITUTION EN GÉNÉRAL.

*De la Nature, de la Nécessité et de l'Étendue du précepte de la Restitution.*

Il est d'une très-grande conséquence que les confesseurs sachent toutes les règles qui regardent la restitution : car, s'ils ne sont instruits parfaitement de toutes les lois qui exemptent ou obligent sur cette matière, ils pourront donner dans deux écueils, en décidant les différentes difficultés qu'on leur proposera à ce sujet. Un zèle outré dans les uns, qui ne sera pas selon la science, et le désir de se distinguer par une sévérité qui ne sera pas éclairée, leur feront condamner contre le droit et la raison, à des restitutions, les fidèles qui n'y seroient pas obligés selon la rigueur des lois. D'autres, pleins de complaisance que leur ignorance fortifiera et semblera autoriser, abuseront les injustes, les confirmeront dans leurs injustices, et ne leur donneront, comme les faux prophètes, que des décisions qui flatteront leur cupidité.

La restitution est une action de justice, qui nous oblige non-seulement de rendre au prochain le bien que nous lui avons pris, ou que nous lui retenons injustement, mais encore de réparer le dommage que nous lui avons fait. C'est une action de justice, parce qu'il n'y a d'obligation de restituer, que quand on a violé les règles de la justice, en prenant ou retenant injustement le bien d'autrui, ou en lui causant quelque dommage. La restitution est un acte de la justice commutative, qui consiste à faire une certaine compensation. C'est pourquoi restituer, c'est remettre une personne dans la possession de ce qui lui appartient, et, autant qu'il se peut, dans un état égal à

celui où elle étoit avant qu'on lui eût enlevé son bien, ou qu'on lui eût porté quelque préjudice. En un mot, la restitution est la réparation du tort ou du dommage injuste que l'on a fait au prochain.

Pour être sauvé, il faut restituer le bien d'autrui : c'est une loi générale, qui regarde les grands comme les sujets, les mineurs et les majeurs, tous les hommes en général et en particulier. *Reddite omnibus debita*, dit saint Paul (*Rom.* 13. 17.). Le prophète Ezéchiel assure (*c.* 33.) qu'un pécheur qui a pris le bien d'autrui, ou le retient injustement, doit le rendre à celui à qui il appartient, pour rentrer en grâce avec Dieu. Saint Augustin (*Ep.* 54. *ad Maced.*) juge la restitution si nécessaire, que sans elle on ne peut obtenir le pardon de son péché. *Si enim res aliena*, dit-il, *propter quam peccatum est, cùm reddi possit, non redditur, non agitur pœnitentia, sed fingitur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum : sed dixi, cùm restitui potest.* Enfin, la loi naturelle condamne les larcins; elle nous défend de faire à nos frères ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent; elle ordonne à tous les hommes de garder entre eux les règles de la justice.

Il est nécessaire, pour être sauvé, de restituer lorsqu'on en a le pouvoir, et on ne peut y suppléer par d'autres bonnes œuvres. Si l'on n'est pas en pouvoir de restituer, on doit avoir le désir de le faire, dès qu'on le pourra et qu'on en sera en état.

Le précepte de la restitution est affirmatif, parce qu'il ordonne d'observer les règles de la justice, et de rendre à chacun ce qui lui appartient; il est négatif, parce qu'il défend de retenir le bien d'autrui.

C'est donc pécher, lorsqu'étant en pouvoir de restituer et sachant qu'on y est obligé, bien loin de le faire, on recule et on diffère sans raison de s'acquitter de ce devoir ; de sorte que, si faisant attention à l'obligation où l'on est de restituer, on se détermine à ne le pas faire, on doit s'en accuser en confession.

Un pénitent doit déclarer par conséquent, 1. depuis quel temps il est tenu à restituer; 2. s'il a toujours pu restituer; 3. combien de fois il a renouvelé la volonté de ne pas restituer. On est censé avoir renouvelé la volonté de ne pas restituer, non-seulement toutes les fois qu'on en a expressément formé la résolution, mais encore lorsqu'elle a été tacite, c'est-à-dire, toutes les fois que faisant attention, ou pouvant facilement le faire, à l'obligation où l'on est de restituer, on n'a pas pris le dessein d'y satisfaire. Ce que nous venons de dire doit s'entendre, non-seulement de celui qui diffère notablement toute la restitution à laquelle il est obligé, mais encore de celui qui pouvant restituer tout ce qu'il doit, n'en restitue qu'une partie; et de celui qui, quoiqu'il ne diffère que pendant peu de temps de restituer, cause néanmoins par son délai un préjudice considérable à la personne à qui il doit. Plus le préjudice que porte ce délai est considérable, plus est grand le péché que l'on commet en différant de restituer.

Lorsqu'on dit qu'il faut restituer au plutôt, cela ne signifie pas qu'il faille restituer sur l'heure même, et que, si l'on recule de quelques jours, après avoir pris sincèrement la résolution de le faire, on soit coupable devant Dieu. On n'est criminel en différant de restituer, que lorsqu'on n'a pas le dessein de le faire, ou lorsqu'ayant le moyen de restituer, on diffère un temps trop considérable. Le précepte négatif de la restitution diffère de plusieurs autres préceptes négatifs, par exemple, de celui de voler, en ce qu'il n'est jamais permis de voler; et que celui de la restitution peut se différer prudemment, eu égard aux circonstances du temps et des personnes, ainsi que nous l'expliquerons ci-après.

La volonté de ne pas restituer est ordinairement censée ne pas persévérer virtuellement, 1. lorsque celui qui doit, en demande pardon à Dieu, et se propose de restituer: il paroît cependant à propos d'examiner, si cet acte de contrition n'est pas illusoire. 2. Lorsque ce n'est plus un péché de ne pas restituer, par exemple, lorsqu'on

se trouve dans l'impuissance de le faire; mais il faut prendre garde alors si celui qui ne peut actuellement restituer, n'est pas en même temps dans une disposition de ne pas satisfaire à cette obligation, quand même il le pourroit.

Quand une personne qui étoit chargée de faire des restitutions est morte, les héritiers sont obligés de les faire pour elle, non-seulement pour les biens qu'elle auroit pris ou retenus injustement, mais aussi pour les dommages qu'elle auroit causés durant sa vie. Cette obligation subsiste, quand même ils n'auroient pas été complices des fautes par lesquelles cette personne auroit, de son vivant, fait tort à un tiers. Celui qui succède à un bien, ne peut le posséder justement qu'aux charges dont ce bien est tenu : car il ne peut pas y avoir plus de droit que celui de qui il le tient : or, les biens de ce défunt sont chargés des restitutions qu'il devoit faire. Si un héritier a droit de recevoir et de demander les réparations et restitutions des dommages que celui à qui il succède auroit dû recevoir pendant sa vie, c'est une conséquence naturelle qu'il est obligé, en vertu des biens qu'il a reçus, de réparer les dommages qu'il a causés.

Un donataire qui auroit reçu du bien par une donation entre-vifs dûment insinuée, avant que celui qui lui a donné ce bien eût commis la faute qui l'oblige à restituer, n'est pas tenu, après la mort du donateur, à faire cette restitution pour lui; parce que ce donateur n'étant plus alors le maître de ce bien, il n'a pu, par des faits et délits, le charger d'aucune restitution.

2. L'obligation où sont les héritiers de restituer au lieu du défunt dont ils héritent, ou de réparer le dommage qu'il a causé, est solidaire quand la dette est fondée en hypothèque ; le créancier du défunt est alors en droit de s'adresser à celui qui lui plaira de ses cohéritiers; mais aussi celui des héritiers poursuivi, a son recours contre les autres cohéritiers. Mais quand il s'agit d'une dette personnelle, ou d'une dette en délits, un des héritiers ne peut être contraint de faire en entier les restitutions dont

étoit chargé leur auteur, en cas que les autres ne veuillent pas y entrer pour leur part; il suffit alors d'en restituer une partie au prorata de la portion qu'on a eue dans les biens du défunt : les charges qu'ils contractent en héritant, doivent être proportionnées au bénéfice qu'ils retirent d'une succession; cela est de justice : or, ceux à qui ce défunt a causé du dommage par quelque faute ou délit, même par des usures, n'ont aucune hypothèque sur ses biens, parce que ces dettes sont mobilières; ainsi un cohéritier n'est alors obligé que de restituer au prorata de ce qu'il a hérité. Il n'y a qu'un cas où il seroit obligé de se dépouiller entièrement, c'est dans celui où il seroit constant que tout le bien du défunt auroit été acquis par des voies injustes et illégitimes : car pour lors il est obligé, comme les autres cohéritiers, de restituer tout ce qu'il auroit de la succession du défunt, lequel n'auroit pu transmettre à ses héritiers plus de droit sur ses biens, qu'il n'en avoit lui-même.

Dans le cas où un homme, avant sa mort, auroit été condamné à des dommages et intérêts, pour des concussions, des violences ou autres crimes par lui commis, les héritiers seroient solidairement obligés de les acquitter; parce qu'en vertu de cette condamnation, tous les biens du défunt sont hypothéqués ou saisis par la justice, pour l'acquit de ces dommages et intérêts.

3. Les héritiers ne sont obligés à restituer au lieu et place du défunt à qui ils succèdent, et de réparer les dommages qu'il a causés par ses fautes et délits, que quand ils en ont une connoissance certaine : car un héritier qui doit juger favorablement de celui dont il hérite, doit se tenir en repos tant qu'il n'a pas connoissance de ses délits. Tout ce que les règles de la conscience exigent de lui, est que, s'il y a quelque lieu de douter que le défunt ait commis ces délits, il doit faire des perquisitions convenables pour en découvrir la vérité; mais si après avoir fait ce qu'il doit pour s'en convaincre, il ne trouve aucune preuve suffisante des délits qu'on impute au défunt,

il peut retenir la succession sans s'inquiéter. Ce seroit mettre tous les fidèles dans le trouble au sujet de leurs biens, si, sur de simples rapports, ou, comme on dit vulgairement, sur des ouï-dire, on vouloit les condamner à des restitutions, et à se dépouiller des biens qu'ils tiennent de leurs auteurs.

*Des Causes qui engagent à restituer.*

Il y a quatre causes principales qui engagent à restituer. La première est celle qui est appelée par les théologiens, *injusta acceptio;* lorsqu'on a pris injustement le bien d'autrui, contre la volonté de celui qui en est le maître.

Il y a plusieurs espèces d'acceptions injustes; et on les distingue, ou par rapport aux choses qu'on prend, ou par rapport à la manière dont on les prend, *invitis et insciis dominis.* Si l'on prend le bien d'un particulier, c'est un vol; si c'est un bien public, cela s'appelle péculat; si c'est une chose sacrée, c'est sacrilége. Si l'on prend furtivement, c'est un larcin : si c'est ouvertement et avec violence, c'est rapine, concussion, etc.

La seconde cause qui engage à restituer, c'est celle qui est appelée dans l'école, *injusta detentio :* lorsque, sans avoir commis aucune injustice, on se trouve avoir entre les mains une chose qui ne nous appartient pas, et qu'on retient injustement à celui qui en est le maître.

La troisième est celle qui est nommée *injusta damnificatio :* lorsqu'on a porté préjudice à son prochain, sans lui avoir rien pris, ou sans avoir rien qui lui appartienne.

Enfin, la quatrième cause provient des conventions que les hommes font entre eux, soit explicites, soit implicites. Ainsi on doit restituer une chose empruntée. On doit pareillement rendre à une personne ce qu'elle a dépensé par bonne volonté pour nous, et sans y être obligée, pour conserver un bien qui nous appartient.

Il est très-important de connoître par quel titre on est

obligé à restituer : car, si cette obligation vient de ce qu'on possédoit injustement le bien d'autrui, la perte ou la destruction de ce bien que l'on avoit, n'empêche pas que l'on ne soit tenu à restituer, quoiqu'on ne soit pas devenu plus riche pour l'avoir possédé; parce que l'injuste dommage fait au prochain, oblige à restituer jusqu'à une réelle et entière réparation du tort qu'on a causé.

Au contraire, lorsque l'obligation où l'on est de resit tuer ne vient d'aucune injustice, si la chose qu'on devoit restituer vient à périr sans la faute de celui qui étoit tenu de la rendre, il ne doit en restituer que ce en quoi il en est devenu plus riche; parce que cette obligation ne vient que de ce qu'il a un bien appartenant à autrui, au moins dans ce qui en est le fruit, si ce bien ne subsiste plus. Au reste, il y a cette différence entre un bien pris en lui-même, et ce qui en est le fruit, que le bien, tandis qu'il existe en nature, doit revenir à celui auquel il appartient, parce que *res clamat pro domino*, hors le cas de la prescription : mais celui auquel appartenoit ce bien, n'a droit sur le fruit qu'il a produit, qu'autant que celui qui le possédoit en est devenu plus riche.

---

## *Des Fautes qui obligent à restituer.*

Par terme de faute, il ne faut pas seulement entendre ici une action de péché, par exemple, un délit, une fraude, une supercherie; mais encore une omission qui peut provenir ou d'ignorance, ou de négligence, ou d'un défaut d'attention, qui quelquefois n'est point péché.

Deux sortes de fautes obligent à la restitution : l'une appelée théologique, et qui est ou péché mortel ou péché véniel. L'autre, qui est appelée juridique ou civile, consiste à causer du dommage au prochain, pour n'avoir pas eu le soin et n'avoir pas apporté les précautions qui étoient nécessaires, ou par ignorance, ou par un défaut d'atten-

tion, qui quelquefois est involontaire. Ainsi l'on doit distinguer la faute de pure malice, faite exprès pour faire tort au prochain, *ex dolo;* et celle qui se commet sans malice et sans avoir intention de nuire au prochain, *ex culpâ*, faute qui n'est qu'une imprudence.

On divise cette dernière, appelée civile ou juridique selon ses divers degrés, en faute grossière, ou griève, ou notable; en faute légère, et en faute très-légère.

La faute griève, appelée par les théologiens, *lata*, est celle que l'on commet en ne prenant pas garde, en faisant quelque chose, à ce qui n'échappe à l'attention de presque aucune personne; ou l'omission du soin et des précautions que l'on prend ordinairement et communément en pareil cas : telle seroit la négligence de celui qui laisseroit une somme d'argent dans la rue ou dans un autre lieu public; ou d'un domestique qui laisseroit ouverte, pendant la nuit, la porte d'une maison qu'il seroit obligé de fermer.

La faute légère, *levis*, est l'omission du soin des précautions que les personnes prudentes et attentives prennent dans de semblables occasions : telle seroit la négligence d'un maître qui se serviroit d'un domestique dont il ne connoîtroit pas certainement la fidélité; de celui qui laisseroit quelque effet dans une chambre, sans la fermer.

La faute très-légère, *levissima*, est celle qu'on commet lorsqu'on ne prend pas le même soin, et qu'on n'a pas la même exactitude pour prévoir et prévenir tous les inconvéniens auxquels font attention les personnes les plus vigilantes et les plus attentives, dans les affaires de même nature : telle seroit la faute de celui qui auroit placé quelque chose dans un cabinet qu'il croyoit bien fermé; mais, faute d'avoir poussé la porte avec la main pour s'en convaincre, il l'a laissée ouverte, et ce qui avoit été placé dans le cabinet a été volé.

Pour donner une idée plus claire de ces trois espèces de fautes, on peut dire que les fautes notables se com-

mettent ou par des ignorances grossières, ou par des négligences coupables; elles sont, comme dit le droit, une espèce de fraude, et ne sont jamais pardonnables, pas même à des enfans qui ont un peu de raison. Les fautes légères sont des imprudences dont on ne peut pas excuser les personnes sages, et qui ne se commettent que par les étourdis et les indiscrets. Les fautes très-légères sont des défauts d'attention, qui peuvent échapper aux personnes même exactes.

Pour connoître quelle est la faute qui oblige à restituer, il faut savoir quelles sont les choses qui sont péries par la faute de quelqu'un : car il y en a qui ne supposent aucun contrat ni engagement : tel seroit un animal qui étant entré de lui-même dans l'écurie de la maison voisine de celle de son maître, ou y ayant été mis à son insu, y auroit été volé. Il y a des choses qui supposent un contrat, ou ce qu'on appelle *quasi-contrat :* or, un contrat ou transfère le domaine, comme font le prêt, la vente ou l'achat; ou ne le transfère pas, ce qui arrive dans le louage ou le dépôt. Un contrat est ou pour la seule utilité du preneur, comme le simple prêt; ou quelquefois il est pour la seule utilité du bailleur, tel est le dépôt. D'autres sont avantageux à l'un et à l'autre; comme les ventes, les achats, le louage et les sociétés. Par *quasi-contrat*, on entend la gestion, la tutelle, le soin des affaires d'autrui, l'office de juge, d'avocat, etc.

Cela posé, nous disons, 1. que, quand il ne s'agit pas de contrats ou de quasi-contrats, il faut une faute théologique, c'est-à-dire, un péché mortel, ou au moins un péché véniel, pour obliger à la restitution. Mais le péché véniel suffit pour faire contracter cette obligation : car on peut, en ne péchant que véniellement, blesser le droit d'autrui; et si le péché véniel ne suffisoit pas pour obliger à restitution, il faudroit donc supposer que tout vol seroit péché mortel. Nous avons dit qu'il faut qu'il y ait péché pour obliger à restitution : car il y auroit de l'injustice, dit le droit, de punir une personne qui est innocente et

n'est point en faute, et on ne peut obliger à restitution, quand il n'y a aucune cause qui engage à restituer: alors on doit attribuer le dommage de celui qui a souffert, ou à quelque cas fortuit, ou à son imprudence; non à celui qui est l'auteur du fait innocent dont le dommage a été la suite. Par exemple, si pendant qu'un tailleur de pierre frappe et taille sa pierre, il en rejaillit un éclat qui crève l'œil d'un passant, c'est un cas fortuit dont le passant pouvoit se garantir en s'éloignant de cet ouvrier, ou en se couvrant les yeux. Si quelqu'un passe au travers d'un jeu de mail public pendant qu'on joue, et que la boule déjà jetée vienne à le blesser, celui qui a poussé la boule n'est pas responsable de cette blessure; on doit l'imputer à l'imprudence de celui qui l'a reçue, d'avoir passé dans un jeu de mail dans le temps qu'on y jouoit.

Cependant si une personne est devenue plus riche du dommage qu'elle a fait à un autre, elle doit lui restituer cette augmentation de bien, quoique ce dommage et cette augmentation aient eu lieu sans péché; parce qu'alors c'est avoir équivalemment le bien d'autrui.

On peut juger qu'un homme n'est point en faute, quand il arrive quelque dommage de ce qu'il fait, 1. s'il a été obligé, ou étoit en droit de faire ce qu'il a fait; parce qu'on n'est pas censé alors faire ni vouloir faire du tort à personne; par exemple, dans un incendie, comme on ne peut sauver une maison où le feu va prendre, qu'en l'abattant pour sauver les autres, on est alors en droit et même obligé de causer du dommage au maître de cette maison, sans être tenu de ce qu'il souffrira.

2. Quand ce qu'il étoit en droit de faire, s'est fait en temps et lieu: par exemple, les chasseurs qui sont en droit de faire des fosses pour prendre des bêtes féroces, ne sont point responsables de ce qu'en souffriront les passans qui s'y jetteront, pourvu qu'ils les fassent dans des lieux écartés des chemins publics.

3. Quand il a pris les précautions nécessaires pour prévenir le dommage que pourroit souffrir le public; ainsi

quand un couvreur de maison a laissé tomber d'un toit par mégarde quelque tuile sur un passant qui en a été tué ou blessé, il n'en est pas responsable; pourvu qu'il ait fait connoître aux passans, par les indices ordinaires ordonnés par la police des lieux, qu'ils devoient prendre garde à eux.

Les théologiens disputent entr'eux si une faute vénielle qui cause un dommage considérable au prochain, oblige à la réparation de tout le dommage, hors le cas où il s'agiroit d'un contrat par lequel on s'y engageroit. Les uns tiennent pour l'affirmative; les autres soutiennent que, dès que le péché qui cause le dommage, quoique considérable, est véniel, on n'est tenu à indemniser celui qui a souffert, que d'une partie de ce dommage. Nous remarquerons seulement ici que, lorsqu'on doute si la faute qui a porté préjudice au prochain est mortelle ou seulement vénielle, il faut obliger celui qui l'a faite à réparer tout le dommage; parce qu'en ce cas, on doit faire la condition de celui qui est innocent, meilleure que celle de celui qui est coupable. D'ailleurs il arrive rarement que, lorsqu'on fait extérieurement quelque chose de très-périlleux, on n'y fasse pas autant d'attention qu'il en faut pour pécher mortellement, si l'on en excepte certains cas rares, où une passion est si violente qu'elle ôte entièrement l'usage de la raison, ou qu'elle la surprend sans en avoir pu être prévue ou prévenue: l'expérience faisant connoître qu'un acte extérieur très-périlleux excite naturellement et comme de lui-même, l'attention de celui qui le fait. Or, dans la pratique, lorsqu'il y a quelque doute, on doit juger par ce qui se fait communément et non rarement.

Lorsqu'un contrat est tout à l'avantage du bailleur, tel qu'est pour l'ordinaire un dépôt, le preneur n'est tenu à restituer que lorsqu'il a commis une faute grossière. Par exemple, s'il s'agit d'un dépôt, lorsque la chose déposée ou donnée en garde périt ou se perd par la faute de celui à qui elle confiée et déposée, il n'est chargé d'en répondre à celui qui la lui a confiée, que quand cette perte arrive

par une faute notable ; parce qu'on n'est pas obligé d'avoir plus de soin du bien d'autrui que du sien propre. C'est au bailleur à s'imputer de n'avoir pas choisi un ami plus vigilant. On a lieu de présumer que le preneur a commis une faute notable, quand un voleur lui a dérobé ce dépôt sans toucher à ses autres effets, quoiqu'il eût pu le faire aussi aisément et avec autant d'intérêt : c'est une marque qu'il ne l'avoit pas fermé avec la même exactitude que ce qui lui appartenoit, comme il y étoit obligé.

On doit suivre les même règles, lorsqu'on se charge de gérer les affaires d'un ami gratuitement : si, après en avoir pris le même soin que de ses affaires propres, elles ne réussissent pas aussi bien que cet ami le désiroit, on n'est pas obligé de l'en indemniser; pourvu toutefois qu'il nous ait prié de nous charger de cette gestion : car si, sans son ordre, on s'y étoit immiscé, il pourroit s'en plaindre et demander un dédommagement, même pour une faute légère. Ce seroit la même chose, si, ayant entrepris de gérer une affaire dont un ami nous auroit prié, on avoit passé ses ordres; par exemple, si l'on avoit acheté un bien à un plus haut prix que celui que cet ami nous avoit marqué qu'il vouloit y mettre, et que ce prix excédât la valeur de ce bien.

Le preneur peut cependant être quelquefois responsable d'un dépôt, s'il périt et se perd sans qu'il ait commis une faute notable; c'est assez que dans de certaines circonstances il soit coupable d'une faute légère, et quelquefois même très-légère; il est même tenu quelquefois d'indemniser le déposant, si le dépôt périt par un cas fortuit : voici les espèces. 1. Si le preneur s'est offert de garder le dépôt, il est tenu d'une faute légère, parce qu'il est censé s'être engagé alors à le garder avec plus d'exactitude; bien plus, s'il a promis de le conserver avec tout le soin possible, il est tenu d'une faute très-légère. 2. Le preneur est responsable d'une faute très-légère, et chargé même des cas fortuits, s'il a transporté le dépôt dans un lieu dangereux où il s'est perdu; s'il n'a pas rendu le dé-

pôt au temps qu'il devoit et pouvoit le rendre, ou lorsque le déposant le redemandoit.

Ce que nous venons de dire du dépôt, doit être appliqué au prêt à usage désigné dans le droit par ce terme *commodatum*, lorsqu'il est tout à l'avantage du prêteur; par exemple, lorsqu'un homme a prêté à un autre ses armes pour le mettre en état de le mieux défendre, ou un livre pour y chercher des lumières propres à lui donner un bon conseil.

Lorsqu'un contrat est pour le seul avantage du preneur, comme le prêt à usage, il est responsable d'une faute même très-légère : par exemple, lorsque Pierre prête gratuitement son cheval à Paul pour un voyage, Paul retire seul avantage du plaisir que Pierre lui fait; si le cheval meurt, est blessé ou volé pendant le voyage, par la faute de Paul, quand même il ne seroit coupable que d'une faute très-légère, il doit payer le cheval à Pierre qui le lui a prêté; parce que, dès que Pierre ne lui a prêté que pour lui faire plaisir, il est obligé d'en prendre tout le soin possible, pour le rendre tel qu'on le lui a confié.

Dans le prêt à usage, qui est tout pour l'utilité du preneur, il n'est responsable des cas fortuits que dans trois circonstances : la première, si, par sa faute il a donné lieu au cas fortuit; par exemple, si Paul, dans le cas dont nous venons de parler, a logé le cheval qu'on lui a prêté pour son seul avantage, dans une écurie toute ouverte où il a été volé. La seconde, lorsque le preneur a gardé ce qu'on lui avoit prêté, au-delà du temps qu'on lui avoit accordé pour s'en servir, et que c'est dans le temps où il ne devoit pas la retenir, que la chose prêtée est périe. La troisième, s'il s'est chargé des cas fortuits.

On ne doit pas parler du précaire comme du prêt à usage; parce que, le précaire étant sujet à la charge que celui qui prête la chose se réserve le droit de la redemander et de la reprendre quand il lui plaira, les lois ont sagement établi qu'il n'oblige à répondre que de la fraude ou de la faute grossière.

On demande ce que doit faire le preneur lorsqu'il s'agit d'un prêt à usage, s'il ne peut conserver tout ensemble et ses propres effets, et ce qu'on lui a prêté, dans un cas d'accident, de feu, par exemple; et ce qu'il doit empêcher par préférence de périr. Pour répondre à cette difficulté, il faut savoir quel est celui à l'avantage duquel est le prêt à usage : si, comme il arrive ordinairement, il est pour la seule utilité du preneur, il doit alors veiller à la conservation de ce qu'on lui a prêté, préférablement à celle de ce qui lui appartient et qui est de moindre ou d'égale valeur; mais il n'est pas tenu à la même obligation pour les effets qui valent considérablement plus que ce qu'il a emprunté. S'il s'agit d'un prêt à usage improprement dit, qui est plus pour l'avantage de celui qui prête, le preneur peut alors préférer ses propres effets, même de moindre valeur. Si le prêt à usage est à l'avantage de tous les deux, alors le preneur peut conserver préférablement ses effets de plus grande ou d'égale valeur que celle de ce qu'on lui a prêté, mais non ceux qui sont d'un moindre prix. Ce que nous venons de dire doit avoir lieu pour le dépôt, le louage, le gage, etc.

S'il s'agit de contrats qui soient à l'avantage du preneur et du bailleur, le preneur n'est pas responsable, si la faute n'est que très-légère; parce que, le contrat étant aussi pour l'utilité du bailleur, il n'est pas juste que le preneur soit obligé au même soin, que si c'étoit lui seul qui en profitât. Mais il est responsable, si la faute est légère; parce que retirant du profit du contrat, il doit être plus attentif que s'il n'en recevoit aucune utilité : ainsi, dans le louage ou le gage, il suffit, afin que le preneur soit obligé de répondre de la chose louée ou engagée, si elle périt entre ses mains, qu'il soit coupable d'une faute légère. Il n'est tenu de la payer pour avoir commis une faute très-légère, que lorsqu'il en est convenu, ou ne la rend pas au temps promis. Dans ces deux derniers cas, il est même tenu des cas fortuits.

D'où il s'ensuit que, si l'on a trop poussé un cheval, et

qu'il expire entre les mains de celui qui l'a loué, il doit le payer au propriétaire; mais, s'il meurt par accident, par exemple, s'il se noie dans l'abreuvoir, à cause qu'il est vicieux, la perte tombe sur le propriétaire.

On doit suivre les mêmes règles dans les contrats de vente et d'achat, quand, le marché étant conclu, la chose vendue demeure quelque temps entre les mains du vendeur avant qu'il la délivre; à moins que le vendeur et l'acheteur n'en soient convenus autrement, comme il peut arriver dans les ventes et achats faits sous condition, ainsi que nous l'avons marqué en parlant du contrat de vente et d'achat. C'est pourquoi, si du vin vendu s'aigrit dans la cave du vendeur, le vendeur n'en est pas garant: mais s'il se perd par la faute du vendeur qui n'a pas assez veillé pour faire relier les tonneaux dont les cerceaux se sont pourris, le vendeur doit en indemniser l'acheteur.

Lorsqu'il s'agit de contrats implicites ou virtuels, appelés en droit *quasi-contrats*, pour être obligé à restitution, il faut quelquefois être coupable d'une faute grossière; quelquefois il suffit d'avoir fait une faute légère, ou même très-légère.

Il faut se rappeler qu'en parlant des contrats, nous avons dit qu'on appelle *quasi-contrats*, certaines espèces de conventions qu'on est censé avoir faites par son état ou dans certaines circonstances; lesquelles, quoiqu'elles ne soient pas formelles et expresses, ne laissent pas de produire des obligations et des actions semblables à celles qui naissent des contrats formels: tels sont, comme nous l'avons dit ci-dessus, la tutelle, le soin des affaires d'autrui, l'office du juge, etc. Ainsi celui qui, par sa charge, rend gratuitement service à un autre, ne répond que d'une faute très-grossière; parce qu'il n'est pas obligé alors de prendre plus de précautions que l'on n'en prend communément en pareils cas, à moins qu'il ne se fût offert pour rendre ce service préférablement à un autre qui eût été plus attentif, et qui s'offroit en même temps; parce qu'en ce cas il est censé s'être engagé à prendre les mêmes

précautions qu'auroit prises celui qui eût été plus vigilant.

Ceux qui, par le devoir de leur emploi et de leur profession, dont ils retirent les appointemens et les émolumens, sont obligés de faire certaines choses, sont responsables d'une faute même légère : tels sont les tuteurs, les curateurs, les avocats, les médecins, les chirurgiens, les artisans, les architectes, etc. Le profit qu'ils reçoivent les engage à plus de soin et d'attention que s'ils n'en retiroient aucun. Il y a même des cas où ils répondent des fautes très-légères; lorsque, par exemple, ils se donnent pour être plus habiles et plus exacts que les autres : car alors ils sont censés promettre plus de soin et de vigilance, lorsqu'ils sont chargés d'affaires importantes, ou de veiller à des choses d'une extrême conséquence.

Les personnes qui prennent une charge de judicature, ou militaire, ou autre, s'engagent avec le prince et la république à en remplir tous les devoirs : c'est à cet effet qu'on leur en fait faire un serment lors de leur réception; de sorte que, s'ils y manquent, ils sont chargés de réparer tous les dommages dont ils sont cause par ces omissions : *tu verò vigila, in omnibus labora*, disoit saint Paul écrivant à Timothée. Cette vigilance que l'apôtre recommande à son disciple, dans le ministère évangélique, est aussi nécessaire aux magistrats et aux officiers de justice, de police ou de guerre; parce qu'étant tenus par leurs charges, de procurer le bien public dans leurs emplois, s'ils ne s'en acquittent pas, ils doivent indemniser ceux qui souffrent de leur négligence.

D'où il s'ensuit que les personnes qui ont des charges ou des emplois, sont obligées à deux sortes de restitution quand elles ne s'acquittent pas de leurs devoirs : 1. Elles doivent restituer leurs appointemens au prorata de ce qu'elles ont eu de négligence à s'en acquitter; parce qu'elles n'ont plus de titre légitime pour les recevoir. 2. Elles doivent réparer les dommages qu'elles ont causés aux particuliers ou au public, par des fautes même légères. Leur

ignorance ne peut les exempter de ces restitutions ; au contraire, elle ne peut que les y condamner; parce qu'elles doivent savoir leurs obligations, et tout ce qui est nécessaire pour les bien remplir. Leur peu de génie ou de capacité pour faire attention à tous leurs devoirs, bien loin de les excuser, démontre qu'ils ont été téméraires en s'ingérant dans les emplois, sans être capables de les remplir. Enfin, il n'y a presque point de négligences excusables dans ces sortes de personnes; puisqu'elles font ordinairement un tort considérable au public ou aux particuliers. Ceux qui, pouvant empêcher des dommages que quelque devoir les engageoit de prévenir, y ont manqué, en sont responsables.

Ceux qui dans le public, sont destinés d'office à donner des conseils aux autres, sont responsables de leurs conseils et des évènemens fâcheux qu'ils peuvent causer; parce qu'ils doivent savoir leur profession; de sorte que, s'ils en donnent, même sans malice, de pernicieux, ils doivent indemniser ceux qui en souffrent. Il faut en dire de même de ceux qui se donnent aux autres pour habiles et capables d'être consultés. Ils sont tous tenus d'une faute grossière, qui par conséquent les oblige à restitution : car ils doivent au moins, pour se mettre en état de donner de sages conseils aux autres, prendre les mêmes précautions que prennent ordinairement les personnes sages et prudentes. Bien plus, celui qui a reçu des honoraires pour un conseil qu'il a donné, est responsable d'une faute légère.

Il s'ensuit de ces principes, qu'un curé, un confesseur, un casuiste théologien, consultés, doivent dédommager celui qui a souffert, si par une ignorance grossière, par complaisance, ou ne voulant pas se donner la peine de faire attention à l'exposé des cas qu'on leur a proposés, ils ont trop légèrement obligé à restituer, celui qui ne devoit pas le faire; ou n'y ont pas obligé celui qui y étoit tenu. Il faut en dire de même, si, doutant de l'obligation de celui qui les consultoit, ils ont donné une décision

positive pour ou contre, avant que d'avoir examiné la difficulté avec des personnes éclairées, ou avant que d'avoir déposé leur doute.

Les personnes qui donnent des conseils sans y être obligées d'office, ni par leur profession, comme sont les amis, et qui les donnent de bonne foi et sans malice, sans prévoir qu'il en arrivera aucune suite fâcheuse, n'en sont pas responsables, en cas qu'il en arrive; elles ne sont obligées à réparer le dommage que leur conseil a causé, que quand elles l'ont donné malicieusement. Il seroit injuste d'obliger à la restitution celui qui a cru de bonne foi rendre un service d'ami, et n'a dit que ce qui lui paroissoit plus raisonnable, sans prétendre donner une décision certaine; s'il y a de l'imprudence dans un conseil, contre l'intention de celui qui l'a donné sans y être tenu, c'étoit à celui à qui on le donnoit, d'examiner s'il étoit à propos de le suivre. Il faut cependant observer que, s'il s'agissoit du dommage d'un tiers; si, par exemple, par complaisance, par précipitation volontaire, par passion, on avoit persuadé à une personne qu'elle ne devoit pas restituer à une autre, on pécheroit grièvement; on seroit même tenu d'indemniser celui auquel on auroit fait tort par son mauvais conseil. Ce seroit une mauvaise excuse de dire qu'on n'a pas été coupable d'ignorer quel conseil on devoit donner alors; parce que c'est une grande imprudence de s'exposer, en décidant ce que l'on ne sait pas, à faire tort à un tiers qui en souffre malgré lui.

---

### *Des Personnes qui doivent restituer.*

On est obligé de restituer, ou quand on possède le bien d'autrui, soit qu'on l'ait possédé de bonne foi, soit qu'on l'ait possédé de mauvaise foi; ou pour avoir coopéré au dommage que le prochain a souffert.

## 1. *Du Possesseur de bonne foi.*

Le possesseur de bonne foi est celui qui possède un bien, soit meuble, soit immeuble, dont il a un juste sujet de se croire le maître, et qui néanmoins ne lui appartient pas. Tel est celui qui a acheté une terre, par exemple, d'un autre qu'il en croyoit le véritable propriétaire, ou qui l'a eue par succession, par donation, d'une personne qu'il a cru pouvoir en disposer; ou qui l'a acquis par quelqu'autre juste titre, véritable ou coloré, comme d'échange, transaction, sans savoir ni présumer que celui de qui il tient cette terre n'eût pas droit de lui en transmettre la propriété.

Le possesseur de bonne foi, acquiert par-là le domaine et la propriété du bien qu'il possède; mais ce n'est qu'un domaine révocable, et qui ne doit durer qu'autant que la bonne foi dure, c'est-à-dire que, dès qu'il commencera de connoître que le bien qu'il possède, n'est pas à lui, il perd tout le droit qu'il y avoit comme étant dans la bonne foi. La loi du prince et le droit des gens qui est une règle de conscience à ce sujet, veulent bien que la bonne foi suspende le droit du maître légitime, qui renaît et revit dès qu'elle cesse de subsister; ainsi on ne péche pas en retenant le bien d'autrui, tandis que dure la bonne foi.

On demande si, lorsqu'un possesseur de bonne foi est obligé de rendre un fonds dont il a joui, il doit aussi restituer les fruits qu'il en a perçus tant qu'a duré sa bonne foi.

Avant que de répondre à cette question, il faut observer que ce que nous appelons ici fruit, est toute utilité qu'on peut tirer d'une chose, en déduisant les dépenses qui doivent être faites.

On distingue plusieurs sortes de fruits, savoir : les naturels, les mixtes, les fruits d'industrie et ceux qu'on appelle civils.

Les fruits naturels sont ceux que les fonds produisent par eux-mêmes sans être cultivés, ou sans qu'on emploie beaucoup de soin et de peine pour les faire venir : comme le foin, le bois taillis, les fruits des arbres ; parce que tous ces fruits n'ont besoin que d'être cueillis pour servir à l'usage du maître. On met aussi au rang des fruits naturels, les pâturages des montagnes et d'autres lieux champêtres, qui n'ont besoin ni de réparation, ni de culture.

Les fruits mixtes sont ceux qui proviennent en partie des fonds et en partie des soins des personnes qui les cultivent ; comme le blé et les autres grains, le vin, l'huile. On met au nombre de ces fruits le lait et la laine des animaux, parce qu'il faut du soin, non-seulement pour nourrir et garder les animaux, mais encore pour mettre ces fruits à l'usage qu'on en veut faire. Les pierres et les métaux sont de même genre : car combien de peine ne faut-il pas prendre pour les tirer du sein de la terre ?

Les fruits d'industrie sont ceux que l'industrie de l'homme tire d'une chose stérile par elle-même : tel est le gain qui provient du négoce de l'argent, celui que les ouvriers et artisans retirent de leur métier, celui que procure la vente des meubles et immeubles, le transport des marchandises, etc.

Les fruits civils sont des revenus qui ne sont pas fruits de la terre, mais qui proviennent de quelque droit réglé par les lois : tels sont les loyers des maisons, des bacs, des moulins ; les droits de pêche, de chasse, de péage, etc. On peut aussi tirer des fruits des meubles, des animaux ; c'est pourquoi, si on les voloit à un homme qui a coutume de les louer, ce ne seroit pas assez de les restituer, il faudroit encore lui rendre les loyers qu'il auroit pu en tirer.

Il faut encore remarquer que celui qui possède un bien d'autrui, soit qu'il le possède de bonne ou de mauvaise foi, peut y faire trois sortes de dépenses. Les unes sont nécessaires ; et ce sont celles qu'on n'auroit pu se dis-

penser de faire sans le laisser ou dépérir, ou devenir inculte : telles sont les grosses réparations d'une ferme, la nourriture des animaux, les dépenses ordinaires qu'il a fallu faire pour les labours, les moissons, etc.

Il y a des dépenses utiles ; et ce sont celles qui ont amélioré le fonds et qui le mettent en état de produire un plus gros revenu : telle est celle qu'on a faite pour un plant d'arbres fruitiers.

Enfin il y a des dépenses d'ornemens que le droit appelle *voluptuosæ ;* et ce sont celles qui embellissent un fonds, qui ont été faites pour le plaisir, mais qui n'en augmentent pas les revenus : par exemple, on a fait venir des eaux jaillissantes dans un parterre, on a mis des glaces dans les appartemens d'un château, on les a fait peindre.

Le possesseur de bonne foi n'est pas obligé de restituer les fruits qui sont purement d'industrie : ils sont à lui, puisqu'il les doit à ses soins et à son travail. C'est pourquoi le possesseur, même de mauvaise foi, a droit de se les retenir, en faisant les restitutions auxquelles il est obligé.

Les fruits que le possesseur de bonne foi n'a point encore perçus, soit naturels, soit mixtes, et qui sont encore attachés ou pendans par la racine au fonds qui est évincé, même les civils qui sont dûs depuis le jour de la demande du propriétaire, ou depuis que la bonne foi a cessé, n'appartiennent point au possesseur de bonne foi ; il n'a plus le titre de la bonne foi ; la loi ne l'autorise plus dans la possession du fonds, par conséquent dans la jouissance des fruits de ce fonds dont ils font partie ; il peut cependant demander, retenir ou prélever la compensation des frais qu'il a fallu faire ; ou de son propre travail, s'il l'a fait lui-même ; ou de son industrie, pour cultiver ou améliorer le fonds ; parce que le propriétaire les auroit dû faire aussi pour conserver ce fonds et pour en recueillir les fruits. Le possesseur de bonne foi est obligé de restituer, non-seulement les fruits attachés ou pendans par la racine au fonds qu'il est tenu de

rendre, mais encore ceux qui existent en nature et n'ont pas été consumés pendant la bonne foi, en prélevant sur ces fruits toutes les dépenses qu'il a faites pour les recueillir et les conserver, que le maître du fonds auroit pareillement dû faire. La raison de ces décisions est, que toute chose qui porte fruit, doit fructifier pour son véritable maître.

Il faut néanmoins observer que, si le possesseur de bonne foi a gardé les fruits, soit naturels, soit mixtes, soit civils, qu'il a perçus durant sa bonne foi, pendant le temps nécessaire et prescrit par les lois pour les acquérir par la prescription, il n'est point obligé d'en faire aucune restitution, quoiqu'il en soit devenu plus riche; parce qu'il les a acquis alors légitimement par le droit de prescription.

Un possesseur de bonne foi n'est pas obligé de restituer les fruits qu'il a perçus d'un fonds durant sa bonne foi, s'il les a consumés, perdus ou aliénés pendant ce temps-là; parce que le domaine qu'il en a eu alors, lui donnoit la liberté d'en disposer, et l'exempte de toute recherche, dès que ces fruits ne subsistent plus. Il faut cependant remarquer que s'il est devenu plus riche pour avoir consumé les fruits de ce fonds, c'est-à-dire, s'il a encore entre les mains la valeur de ces fruits qu'il a vendus, s'il en a payé ses dettes, si, en les consumant pour sa dépense, il a épargné ses autres revenus, avant que d'en avoir acquis le domaine irrévocable par le droit légitime de la prescription, il doit rendre ce en quoi il est devenu plus riche, parce que personne ne doit s'enrichir du bien d'autrui.

La bonne foi de ce possesseur le met encore à couvert de toute recherche sur ce qu'il a laissé perdre, ou sur ce qu'il a dissipé tant du fonds que des fruits, s'il n'en est pas devenu plus riche; il n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il a disposé de ce bien s'en croyant le maître.

Ce que nous venons de dire ne peut avoir lieu en faveur d'un héritier qui accepte une succession qu'il croit légi-

time, et qui reconnoît dans la suite que toute la succession, ou une partie, a été usurpée par la violence ou par la fraude : la bonne foi particulière, quand il a accepté cet héritage, ne l'exempte pas de la restitution de tous les fruits qu'il a reçus depuis qu'il a commencé à jouir de ces biens, parce qu'il succède à un possesseur de mauvaise foi à la charge de réparer ses faits, et il ne peut avoir sur ce bien que le droit de celui de qui il le tient.

Un possesseur de bonne foi qui a vendu, durant sa bonne foi, un effet plus qu'il ne l'avoit acheté, est quelquefois obligé de restituer au véritable maître, lorsqu'il l'a découvert, le gain qu'il a fait en revendant cette chose ; quelquefois il n'y est pas obligé. Il y est obligé, si ce gain provient de la valeur de ce qu'il a vendu, en déduisant ce qui, au jugement de gens sages et experts, doit lui appartenir à cause de ses soins et de son industrie dans cette vente. Par exemple, Titius a acheté un cheval volé à un autre, et en a donné cinquante écus, qui est le juste prix de ce cheval dans le lieu où il a été vendu ; il le fait ensuite conduire dans un autre pays où les chevaux sont plus rares, et où il y a un plus grand nombre de marchands acheteurs, et il l'y a vendu cent écus. En ce cas, Titius ne paieroit pas tout ce qu'il doit au maître de ce cheval, lorsqu'il l'a découvert, s'il ne lui donnoit que cinquante écus; parce que, quoique ce soit Titius qui a pris soin de faire conduire ce cheval dans le lieu où il a été vendu plus cher, ce n'est cependant pas à ce soin que le maître du cheval doit l'augmentation du prix dans cette seconde vente, mais à la rareté des chevaux, ou au plus grand nombre d'acheteurs qui s'y sont trouvés. Ainsi Titius ne peut retenir, en le restituant, que ce qui doit être estimé pour ses soins, pour son industrie, pour ses dépenses; lorsque ce cheval a été conduit dans un autre pays. En quelque lieu que soit une chose, étant toujours à son maître, c'est toujours pour son maître qu'elle doit fructifier, quoiqu'il faille tenir compte des dépenses à celui qui en a fait pour la rendre meilleure. Il est juste que celui qui doit supporter la

perte, jouisse aussi du profit: or, si ce cheval étoit mort, ou s'il avoit dépéri entre les mains de Titius, sans qu'il y eût de sa faute, la perte auroit été pour son maître, qui, par conséquent, doit profiter du revenant-bon de cette vente, les dépenses légitimes déduites. Si le gain que le possesseur de bonne foi a fait sur une chose qu'il avoit eue à beaucoup moindre prix, ne vient que de ses soins et de son industrie, il n'est pas obligé de rendre au maître de la chose ce profit qu'il ne doit qu'à lui seul.

Nous avons dit que le possesseur de bonne foi, en restituant un bien à son véritable maître, peut en déduire les dépenses, mais il y a là-dessus plusieurs observations à faire. 1. Le maître de ce bien doit lui rendre ce que lui a coûté l'amélioration qu'il y a faite, mais non ce qu'elle vaut en elle-même : car elle peut valoir plus que ce qu'elle a coûté, et cet excédant du prix appartient au maître du bien. 2. Si le possesseur de bonne foi a payé trop cher cette amélioration, le maître du bien n'est pas obligé de lui tenir compte de ce qu'il en a donné au-dessus du juste prix, parce qu'il n'est pas obligé d'acheter son bien plus qu'il ne vaut. 3. Si le maître du bien l'eût amélioré par lui-même à beaucoup moindre prix que celui qui en a coûté au possesseur de bonne foi, en sorte que la différence des frais qui ont été déboursés, à ceux qu'il eût faits, soit considérable, de moitié, par exemple; alors il n'est obligé de rendre à ce possesseur de bonne foi que la moitié de la dépense qu'il a faite pour cette amélioration. 4. Si la dépense qu'a faite le possesseur de bonne foi pour cultiver ou améliorer ce bien, n'est pas plus forte que ce qu'il en a retiré et consumé, il ne peut rien exiger pour cette dépense; parce qu'alors il y a lieu à la compensation. 5. Ce que nous avons dit des dépenses que le possesseur de bonne foi a droit d'exiger et de retenir en rendant ce bien à son maître, doit s'entendre des dépenses nécessaires faites pour conserver ce bien; parce que le propriétaire auroit été obligé de les faire pour la même raison, et pour mettre ce bien en état de

lui rendre des revenus. Il en est de même des dépenses utiles, si elles ont amélioré ce fonds, il est juste que le propriétaire qui en jouira, les rembourse à celui qui les a faites. A l'égard des dépenses qui ont été faites pour le seul plaisir et la seule utilité particulière du possesseur, lesquelles embellissent le fonds, mais n'en ont augmenté ni le revenu, ni la valeur, le propriétaire n'est pas tenu de les rembourser. Si ces sortes d'améliorations sont tellement attachées à ce fonds, qu'elles ne puissent en être séparées en aucune manière, ou au moins sans l'endommager considérablement, elles doivent être perdues pour le possesseur de bonne foi, ainsi que ce qu'elles ont coûté; parce que le propriétaire n'est pas obligé de payer ce qui ne lui est pas nécessaire et dont il se seroit passé, ni de consentir qu'on ruine son fonds ou qu'on lui fasse tort, en arrachant, par exemple, des plants d'arbres mis pour former des allées et des promenades, qu'on détruise une glacière ou des eaux jaillissantes dans un parterre : le possesseur de bonne foi doit alors s'imputer à lui seul la perte de ces dépenses. Mais si les embellissemens et ornemens peuvent s'ôter sans endommager le fonds, il paroît être alors de l'équité que le propriétaire permette à celui qui en a fait les dépenses, de les reprendre; par exemple, d'enlever des glaces mises dans les appartemens d'une maison, d'en ôter les peintures qui peuvent en être ôtées sans dommage. 6. Le possesseur de bonne foi a droit de déduire les dépenses nécessaires et utiles pour conserver et améliorer une chose qui appartient à un autre, quoique ce qu'il ait fait faire ne subsiste plus.

Enfin, celui qui ayant acheté de bonne foi une chose dérobée, l'a encore entre les mains quand il reconnoît qu'elle a été volée par celui qui la lui a vendue, n'est tenu d'aucun dommage et intérêt à l'égard du propriétaire, s'il la restitue sans délai; parce que ne l'ayant pas volée, il n'est pas cause que le propriétaire a souffert de ce larcin : s'il l'a possédée et retenue, c'étoit sans injustice, à cause de sa bonne foi.

## 2. *Du Possesseur de mauvaise foi.*

Le possesseur de mauvaise foi est celui qui a volé ou usurpé un bien qu'il savoit être à un autre, ou qu'il doutoit être à un autre, sans se mettre en peine d'éclaircir son doute; ou qui, l'ayant possédé de bonne foi, le retient injustement après avoir connu qu'il appartient à un autre.

Le possesseur de mauvaise foi est obligé de rendre les mêmes choses qu'il a possédées, si elles sont encore en nature; ou leur équivalent, s'il les a consumées, quoiqu'il n'en soit pas devenu plus riche: il y est aussi obligé même quand elles sont péries entre ses mains par un cas fortuit et sans qu'il y ait de sa faute. Dans tous ces cas, il doit non seulement réparer tous les dommages qu'a soufferts celui qui a été privé des choses qu'il a possédées, mais encore l'indemniser des gains qu'il n'a pas faits, et qu'il auroit pu faire s'il est marchand : car il est censé avoir été la cause des dommages qu'a soufferts ce propriétaire.

Nous disons que le possesseur de mauvaise foi doit restituer les mêmes choses qu'il a prises ou retenues, s'il les a encore en nature entre les mains; parce que la restitution est un acte de la justice commutative, qui remet le propriétaire dans un état égal à celui où il étoit avant qu'il eût été privé de la chose qu'on lui a enlevée; or, on ne le remettroit pas dans cet état, si on ne lui en rendoit que la valeur; parce qu'il estime souvent plus la chose qu'on lui a prise que ce qu'elle vaut; il souffre donc, si on ne la lui rend pas telle qu'il l'avoit avant qu'on la lui eût dérobée. Par exemple, on lui a pris des diamans, des bijoux qu'il ne vouloit pas vendre, parce qu'il y avoit mis son affection; il les tenoit de sa famille; des personnes qu'il respecte lui en avoient fait présent : ce seroit donc une injustice de ne lui en rendre que la valeur; et puisqu'il n'en a jamais cédé la propriété, il n'est pas au choix de ceux qui les ont pris, de ne pas les restituer *in individuo*, quand ils les ont encore entre les mains.

Cette règle a cependant ses exceptions. Si l'on ne pouvoit rendre la chose prise ou retenue, en individu, sans se perdre d'honneur et de réputation, sans faire connoître qu'on l'auroit dérobée, et sans passer pour un voleur, il suffiroit d'en rendre le prix et la valeur : la justice doit alors se régler par les principes de la charité, qui nous défend de nous décrier dans le public.

2. Si l'on souffre notablement en restituant la chose en individu, et si l'on est certain et assuré que le propriétaire ne recevra aucun préjudice, lorsqu'on ne lui en rendra que le juste prix, on peut, sans blesser sa conscience, se dispenser de la lui rendre : la charité engage alors le propriétaire à consentir à cette espèce de restitution.

C'est sur ces règles particulières qu'un confesseur peut décider quand les domestiques sont obligés de rendre en individu, ou seulement la valeur des effets qu'ils ont volés à leurs maîtres. Mais aussi, hors ces cas particuliers, les confesseurs ne doivent pas autoriser les personnes qui se contentent de ne rendre que la valeur des choses qu'elles ont entre les mains; parce qu'elles peuvent être plus estimables dans leurs espèces, eu égard aux circonstances et à la condition de ceux à qui elles appartiennent, que le prix de leur commune estimation : telles sont, par exemple, des pièces d'étoffe prises à des marchands, des billets à des banquiers ou à des gens d'affaires, des outils à des artisans. En un mot, *res clamat pro domino :* ainsi, dès que celui à qui un bien volé appartient, le veut et l'estime plus même qu'il n'est estimé au sentiment des experts, on doit le lui rendre en individu.

Lorsqu'on ne peut restituer le bien d'autrui en nature, il y a des règles à suivre pour en restituer la juste valeur. Pour le faire avec équité, il faut observer qu'il y a deux sortes de biens; des immeubles et des meubles.

1. On connoît la valeur d'un immeuble par le contrat de son acquisition, qui marque combien il a été acheté, ou par les baux et loyers; les revenus qu'on en tire ser-

vent à faire une juste estimation. On ne peut guère en juger au juste, qu'on ne sache toutes les dettes, servitudes, cens, hypothèques et autres droits dont cet immeuble est chargé. C'est sur ces connoissances qu'un homme prudent et éclairé peut estimer un immeuble.

Et comme les immeubles valent plus ou moins dans un temps que dans un autre, il faut distinguer : par exemple, il y a des temps où l'on estime plus les rentes que les fonds de terre; d'autres où les fonds sont plus appréciables que les rentes : or, lorsqu'on a possédé plusieurs années un bien volé ou injustement retenu, si, pendant ce temps, cet immeuble a pu avoir trois prix différens, savoir un très-haut, un très-bas et un moyen, la valeur qu'on en doit ordinairement restituer, pour garder l'équité, doit être conforme au prix modéré qui se trouve entre le plus haut et le plus bas; parce qu'alors l'égalité est gardée. Le maître légitime reçoit la valeur de ce qui lui appartient, et celui qui en fait la restitution n'en souffre point d'injuste dommage.

Cependant si le maître légitime de cet immeuble l'eût vendu au temps de son plus haut prix, si cet immeuble valoit le plus haut prix lors de la restitution, on n'en restitueroit pas toute la valeur, si celui auquel il appartient n'en recevoit pas alors le plus haut prix.

2. A l'égard des effets mobiliers, il y en a de trois sortes : les uns, comme les denrées, ont leur prix arrêté dans les marchés publics; et ce prix, comme le porte l'ordonnance de 1539, s'inscrit chaque semaine dans les registres du greffe des siéges de la justice séculière. Ainsi, quand on veut savoir la valeur des denrées qu'on est obligé de restituer, il faut se ressouvenir au moins à peu près des années qu'on les a volées, afin de rendre le prix commun que les registres du greffe du lieu marquent qu'elles valoient ces années, eu égard aux quatre saisons; c'est-à-dire, qu'il faut restituer le moyen prix qu'elles ont valu dans le cours de l'année.

A l'égard des fruits d'un fonds qu'on doit restituer,

et qui ont eu en différens temps une estimation fort différente, voici quelques règles pour savoir sur quel pied on doit les restituer : si ce sont des fruits civils, comme ils ne sont pas toujours égaux, il faut examiner quand ils ont haussé et baissé selon les circonstances des temps, afin d'y avoir égard ; par exemple, si ce sont des loyers de maison, on doit recourir aux baux différens qu'on en a faits; si l'on a occupé ces maisons, cela doit se régler par des experts. Si ce sont des fruits naturels, on verra ce qu'un fonds a rapporté en telle et telle année, si on l'a tenu à sa main; ou ce qu'il a été affermé dans les différens baux qu'on en a faits, et ce que ces fruits vendus ont rapporté, selon le prix marqué dans les registres des greffes des lieux, si l'on ne s'en souvient pas.

Si l'on a omis par sa négligence d'ensemencer quelques pièces de terre, on doit restituer au propriétaire le prix d'autant de mesures qu'elles auroient rendu tous les ans, pendant qu'on en a été usurpateur. Il faut dire la même chose au sujet des vignes et autres fonds de terre.

Il y a des effets mobiliers qui n'ont qu'un prix purement arbitraire, eu égard aux circonstances des temps, des saisons, de leur rareté ou abondance, du besoin pressant qu'en a le public, et du petit nombre ou de la multitude de ceux qui veulent en avoir : telles sont les marchandises qui se vendent différemment, comme les étoffes, dont le prix ne s'inscrit sur aucun registre public, et ne se trouve que sur les livres des marchands. Ainsi, quand on a à restituer des marchandises volées ou retenues injustement, et qu'on veut en restituer la juste valeur, on ne peut mieux la connoître qu'en consultant les marchands du lieu les plus éclairés, pour apprendre d'eux combien les marchandises de telle espèce et qualité se vendoient communément dans le temps qu'on les a dérobées; et c'est ce qui peut se faire par des directeurs prudens, sans donner aucune connoissance des personnes qui sont chargées de ces restitutions.

Les bijoux, les joyaux, les diamans, les perles, sont

des effets mobiliers qui ont un prix arbitraire, tel que le caprice des hommes y met ordinairement, et qui hausse ou baisse, selon que l'argent est plus rare ou plus commun; c'est aussi des marchands jouailliers et des connoisseurs, qu'on peut en apprendre le juste prix.

On demande s'il faut rendre la valeur qu'avoient les bijoux lorsqu'on les a dérobés, quoique leur prix ait diminué depuis, ou seulement ce qu'ils valent lorsqu'on veut les restituer. On ne peut résoudre cette question que par une distinction : si l'on a volé des bijoux ou diamans à des marchands jouailliers, il faut leur rendre ce qu'ils valoient lorsqu'on les leur a pris, quoiqu'ils aient diminué dans la suite; parce que ne les ayant que pour vendre, ils auroient pu s'en défaire; et ils avoient dessein de les vendre dans ce temps-là au prix courant : mais, si on les a dérobés à des particuliers qui les auroient gardés, et entre les mains de qui ils auroient également diminué, il faut en restituer la valeur sur le pied qu'ils valent dans le temps qu'on va les restituer : c'est le véritable maître qui doit ou gagner ou perdre sur son bien.

Ces décisions sont autorisées par les principes de saint Thomas, qui assure que les restitutions doivent se régler à proportion du tort qu'on a fait; autrement on violeroit l'égalité de la justice : *omnis restitutio realis facienda alicui*, dit ce saint docteur ( *Opusc.* 73, *c.* 20. ), *commensurari debet, secundùm quantitatem damni illati.*

Lorsqu'on a pris une chose que le maître vouloit conserver, pour la vendre dans un temps où elle devoit valoir plus qu'elle ne valoit dans le temps qu'on la lui a prise; par exemple, à un particulier, du blé qu'il étoit résolu de ne vendre que dans une saison de l'année où il vaut davantage; à un fermier, des poulains ou des veaux qu'il vouloit élever pour les vendre plus cher; on doit restituer au propriétaire le prix qu'il auroit tiré de ce qu'on lui a volé dans le temps qu'il l'auroit vendu. Sans cela il n'y auroit plus d'égalité entre les choses volées et la restitution qu'on

en fait à ceux qui en sont les maîtres; parce qu'ils se proposoient d'en tirer cette valeur. Mais ce gain qu'ils auroient fait n'étant qu'en espérance, la restitution qu'on est tenu d'en faire doit se régler *ad arbitrium viri prudentis ;* encore faut-il en déduire les dépenses que ces choses auroient coûté, ce blé, par exemple, pour le conserver, et ces poulains ou ces veaux, pour les élever.

Lorsqu'on ne connoît pas précisément la valeur d'un bien dont la dégradation ou destruction oblige à la restitution et à des dédommagemens; d'une maison, par exemple, qu'on a brûlée, laquelle étoit remplie d'une grande quantité de meubles dont il ne reste aucun état, il faut s'en tenir à l'estimation de gens experts et prudens, et tâcher d'approcher autant qu'il sera possible, dans la restitution qu'on fera, de la valeur du bien qui a péri, ou que l'on a endommagé.

Le possesseur de mauvaise foi doit restituer, non seulement le fonds à celui à qui il appartient, mais encore tous les fruits qu'il en a retirés, soit les fruits naturels, soit les fruits mixtes, en tant qu'ils sont venus du fonds, soit les fruits civils. La distinction de ces fruits ne regarde pas le possesseur de mauvaise foi; parce qu'il a connu l'injustice qu'il faisoit à celui qui devoit en jouir. Il doit restituer les fruits qu'a produits ce fonds, quand même le propriétaire ne les eût pas retirés: il suffit que ces fruits existent, pour appartenir au maître du fonds; *res fructificat domino*: cependant il faut toujours déduire de cette restitution, ce que ces fruits ont coûté à recueillir et à conserver. A l'égard des fruits purement d'industrie, ils appartiennent à l'injuste possesseur du fonds.

Le possesseur de mauvaise foi doit restituer non-seulement les fruits qu'il a perçus, mais encore ceux que le légitime propriétaire du fonds auroit recueillis, s'il l'eût eu en sa libre disposition; parce qu'un injuste possesseur doit réparer tout le tort qu'il a fait à celui dont il a retenu le bien injustement: or, en le privant de son fonds, il l'a empêché de le faire profiter. S'il paroît avec quelque as-

surance, que ce propriétaire n'auroit pas tiré de ce fonds plus de fruits que cet injuste possesseur, celui-ci ne doit restituer que ceux qu'il a perçus; et il n'est pas tenu de ceux qu'il auroit pu percevoir, s'il eût usé d'une plus grande diligence. Il suffit, pour remplir les devoirs de l'équité naturelle, de réparer les dommages qu'on a causés.

Si l'injuste possesseur a fait au bien des améliorations qui ont servi à en tirer des fruits beaucoup plus considérables, il doit aussi restituer tous les fruits de ce bien amélioré; parce que ces améliorations étant attachées au fonds, appartiennent au légitime propriétaire de ce fonds. Tout ce qui lui est permis, c'est de déduire et de prélever, ou son propre travail, ou les dépenses qu'elles lui ont coûté.

Le possesseur de mauvaise foi est obligé à la restitution de tous les fruits qu'il a retirés, quand même il les auroit consumés et n'en seroit pas devenu plus riche; parce qu'il devroit les avoir restitués dès qu'il les a recueillis.

On croit communément que le possesseur de mauvaise foi est en droit, en restituant un fonds avec les fruits, de prélever et retenir toutes les dépenses nécessaires faites à ce fonds; parce que le propriétaire auroit été obligé de les faire faire pour conserver ce fonds, et le mettre en état de lui rendre des revenus. Il est même juste, si l'usurpateur a fait des dépenses utiles qui ont amélioré le fonds, que le propriétaire qui en jouira les lui rembourse. A l'égard des dépenses que cet injuste possesseur a faites pour son plaisir et son utilité particulière, et qui n'ont pas augmenté les revenus ou la valeur du fonds, il ne peut les demander; tout ce qui lui est permis, c'est d'en enlever celles qui pourront être séparées du fonds sans l'endommager. Si les dépenses seulement utiles que le possesseur de mauvaise foi a faites, ne subsistent plus, il ne peut les prélever et les déduire en restituant; mais il peut prélever les dépenses nécessaires, quoiqu'elles ne sub-

sistent plus ; parce qu'elles ont servi à la conservation du fonds.

Il y a des biens qui se consument par l'usage ; l'usufruit de ces biens ne peut point être séparé de leur substance : ils ne peuvent rien produire, et ils sont stériles d'eux-mêmes : tels sont le vin, l'huile, le blé, l'argent monnoyé ; de sorte que s'il arrive que, se servant de ces choses, on en tire quelque profit, ce n'est que parce que ceux qui s'en servent ont l'industrie de les faire valoir. Lorsqu'un possesseur de mauvaise foi est obligé de restituer ces biens, il n'est pas tenu d'en rendre les fruits, parce qu'ils n'en produisent pas ; s'il arrive qu'il doive restituer quelque chose au-delà de leur valeur, c'est par forme de dédommagement, pour réparer le tort qu'il a fait au maître légitime.

Par le vol de ces biens, on peut faire tort en deux manières : 1. lorsqu'on a été cause que ceux à qui on les a volés, ont fait des dépenses ou des pertes effectives qui ont diminué leur bien ; et c'est ce que les théologiens appellent *dommage naissant*. 2. On porte aussi préjudice à celui à qui on a enlevé ces choses, lorsqu'on l'a mis hors d'état de faire dans sa condition des gains que sa profession pouvoit et devoit ordinairement lui procurer ; et c'est ce que les théologiens désignent par les termes de *lucre cessant*.

Ces principes supposés, lorsqu'on a volé ou retenu de l'argent à quelqu'un, si on ne lui a causé aucun des dommages que nous venons d'expliquer, on n'est obligé de lui restituer que la même somme qu'on lui a prise ; l'on n'est pas tenu à davantage, quand même ces deniers auroient servi à enrichir l'injuste possesseur ; parce que l'argent ne produit rien de lui-même, le tort qu'on a fait à celui auquel on en a pris, a été de lui voler son argent : s'il a profité entre les mains de l'injuste possesseur, c'est uniquement par son industrie, sur laquelle celui à qui il l'a volé, n'a aucun droit.

Pour faire l'estimation du lucre cessant, lorsqu'il s'agit

de faire une restitution, il faut, 1. avoir égard au genre de commerce de la personne à laquelle on a fait tort : car il y a des négoces où l'on gagne plus que dans d'autres. 2. Il faut faire attention aux circonstances des temps, et à la rareté ou à l'abondance des marchandises et des denrées qui se vendent plus dans un temps que dans un autre : car l'argent profite aussi plus ou moins dans ces occasions. 3. Il faut avoir égard aux risques que courent les négocians : on ne doit pas régler le lucre cessant à la dernière rigueur. 4. On doit diminuer, sur l'estimation du lucre cessant, les dépenses qu'auroit dû faire le marchand pour parvenir au gain qu'il auroit pu faire.

A l'égard du dommage naissant, il se règle sur l'estimation du dommage que souffre celui auquel on a fait tort; et, si l'on n'en peut avoir de connoissance certaine, on en doit payer les intérêts suivant le taux de l'ordonnance.

Ce que nous venons d'expliquer de l'injuste possession des sommes d'argent, se doit aussi entendre du vol qu'on a fait des marchandises, denrées et autres effets mobiliers, dont l'estimation doit se faire de la même manière que nous l'avons dit ci-dessus.

### 3. *Du Possesseur de foi douteuse.*

Le possesseur de foi douteuse est celui qui a lieu de douter si ce qu'il possède lui appartient légitimement. Pour savoir ce qu'il doit restituer, il faut distinguer : ou il a acquis la chose qu'il possède en doutant qu'elle appartenoit à un tiers; ou il en a douté seulement depuis qu'il la possède, et après l'avoir acquise de bonne foi.

Lorsqu'un homme qui, doutant qu'une chose ait été volée par celui qui veut la lui vendre ou la lui remettre, l'achète ou l'accepte dans ce doute, pour la garder et se l'approprier, il pêche mortellement. Pour réparer sa faute, il doit sans délai s'informer du fait; et dès qu'il a une connoissance certaine qu'elle a été dérobée, il est obligé

de la rendre à son véritable maître, avec tous les fruits qu'il en a perçus, de même qu'un possesseur de mauvaise foi. Il ne peut en conscience la rendre à celui de qui il la tient, parce que l'ayant achetée ou acceptée dans le doute, il est censé complice de ce vol; il s'est chargé de tous les risques, ou plutôt de tous les engagemens que contractent les possesseurs de mauvaise foi, après qu'il a reconnu que son doute étoit bien fondé; tout son droit consiste à se faire rembourser par le vendeur, s'il l'a achetée.

Si, après avoir fait toutes les perquisitions nécessaires pour découvrir la vérité, il ne voit rien de certain qui puisse lever ce doute, et s'il reste toujours dans la perplexité avec quelque fondement, des auteurs célèbres décident qu'il est obligé de partager ce bien douteux avec celui à qui il soupçonne qu'il appartient; et que ce partage doit être plus ou moins grand, à proportion que le doute penche plus ou moins d'un côté que de l'autre. Si la personne à qui l'on doute que la chose a été dérobée n'est pas connue, le partage se doit faire en faveur des pauvres.

La règle du droit, *in dubiis melior est conditio possidentis*, ne peut pas s'appliquer à celui qui a acheté ou accepté dans le doute, mais seulement à celui qui, ayant acquis de bonne foi, vient à douter dans la suite que la chose n'ait été volée; parce qu'ayant acheté ou accepté dans le doute, il est censé avoir acquis de mauvaise foi; au moins s'est-il exposé volontairement à devenir un possesseur de mauvaise foi. Ainsi, dans ce cas, il faut plutôt s'en tenir à cette autre règle du droit: *in dubiis tutior pars eligenda.*

Si ce possesseur de foi douteuse découvre le véritable maître du bien qu'il possède, il doit le lui restituer sans en exiger le prix qu'il en a donné; puisque le propriétaire d'un bien n'est pas obligé de le payer au possesseur même de bonne foi qui le lui restitue.

Celui qui achète ou accepte une chose qu'il doute avoir

été volée, dans l'intention de la rendre à celui à qui elle peut appartenir, en cas qu'il puisse le découvrir, bien loin de pécher, fait une action très-louable; et, en la rendant au légitime maître, il peut se faire payer et le prix qu'il en a donné pour la retirer, et toutes les dépenses qu'il a faites pour la lui conserver : cependant s'il l'avoit achetée trop cher, ou plus que le maître qui s'en soucie peu n'en auroit donné s'il avoit eu à l'acheter, il n'auroit pas fait l'avantage de ce propriétaire qui, par conséquent, ne devroit lui rembourser qu'une partie du prix qu'il en auroit donné, selon l'estimation de gens prudens et experts. Celui qui a acheté une chose qu'il doute appartenir à un autre, dans une pareille intention, n'est pas tenu des cas fortuits; parce qu'il est alors censé tenir lieu de dépositaire qui conserve la chose pour l'utilité du maître.

La possession de celui qui l'a commencée dans la bonne foi, et qui est suivie d'un doute, est plus favorable; elle engage seulement celui qui commence à douter de sa possession légitime, à faire des perquisitions pour se convaincre de la vérité du fait; autrement il s'expose au danger de retenir le bien d'autrui, il devient possesseur de mauvaise foi, et par conséquent est obligé de la même manière à restituer le bien qu'il possède avec tous les fruits qu'il a perçus depuis qu'il a commencé à douter, et qu'il a négligé de s'instruire.

Si, ayant commencé aussitôt qu'il a douté, à faire les recherches nécessaires pour voir s'il possède le bien légitimement, il reconnoît que ce bien ne lui appartient pas, il doit aussitôt le rendre au véritable maître; mais, en ce cas, il ne doit restituer les fruits qu'il en a tirés, que comme les possesseurs de bonne foi. S'il ne peut découvrir que la chose qu'il possède ait été dérobée, son doute ne doit pas l'engager à restituer; parce que c'est alors que dans le doute, il faut être favorable à celui qui possède.

Il suffit, dans ce cas, qu'il soit disposé à rendre au vé-

ritable maître, s'il vient à le connoître, ce bien et ce en quoi il en sera devenu plus riche.

Il faut remarquer que, lorsqu'on vient à douter dans la suite si l'on est véritablement maître d'une chose qu'on avoit acquise de bonne foi, on ne peut s'en servir pendant qu'on cherche celui à qui elle appartient, si elle est du nombre de celles qui se consument par l'usage, si c'étoit, par exemple, du vin, de l'huile, du blé; parce que ce seroit se mettre hors d'état de la rendre; mais on peut s'en servir tandis qu'on fait cette perquisition, si elle ne se consume pas par l'usage, si c'est un cheval, par exemple. On peut cependant se servir des denrées ci-dessus, lorsqu'elles sont exposées à se gâter pendant la durée de la perquisition, sauf à en faire ensuite raison au vrai propriétaire, soit en denrées égales, soit en lui payant leur juste valeur. Lorsqu'on s'est servi d'une chose qui ne se consume pas par l'usage, il est des cas où l'on doit en faire raison au véritable maître quand on l'aura trouvé; mais, pour prononcer à cet égard, il faut savoir à quoi on s'en est servi. Il semble qu'il y auroit de la dureté de forcer celui qui ne s'est servi, par exemple, d'un cheval que pour un petit voyage, d'en payer le loyer; mais il ne paroît pas qu'il puisse se dispenser de le faire, si ce cheval avoit été employé à des voitures de conséquence, à des ouvrages durs et pénibles.

Nous parlerons, dans l'article suivant, de ceux qui doivent restituer comme ayant eu part au dommage fait à autrui.

---

*De ceux qui ont coopéré au dommage fait au Prochain.*

On peut contribuer comme complice au dommage fait au prochain, en neuf manières. 1. Quand on le commande. 2. Quand on le conseille. 3. Quand on y consent. 4. Quand on loue celui qui est sur le point de le com-

mettre. 5. Quand on donne retraite à un voleur, et qu'on recèle ce qu'il a volé. 6. Quand on profite d'un vol, ou que l'on a aidé à le faire. 7. Si l'on se tait, quand on est obligé de parler pour défendre une injustice. 8. Si on ne l'empêche pas, quand on le peut et qu'on le doit. 9. Si l'on ne découvre pas celui qui l'a commis. Par les six premières manières, on est directement complice de l'injustice : on n'y contribue qu'indirectement par les trois dernières. On les renferme toutes dans ces deux vers :

*Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,*
*Participans, mutus, non obstans, non manifestans.*

Nous allons les expliquer en détail ; mais auparavant il faut remarquer qu'elles n'obligent point à restituer, à moins qu'on n'ait été la cause efficace du dommage fait à autrui. Pour être la cause efficace de cette injustice, il suffit d'y influer véritablement.

1. *De ceux qui ont concouru au dommage par leur autorité* (Jussio).

On peut donner ordre de faire tort à une personne, ou en termes exprès, ou seulement tacitement. Un maître, par exemple, ou un supérieur est censé donner tacitement ordre qu'on le venge d'une injure, quand il se plaint devant ceux qui lui sont soumis, de ce qu'il n'y a personne qui le venge de l'injure qu'il a reçue, ou dit hautement en leur présence, qu'on lui feroit plaisir de le venger.

Les personnes à qui l'on donne ordre de causer du dommage à quelqu'un, ne sont pas toujours des inférieurs ou des personnes payées pour le faire : ce sont quelquefois des amis qu'on prie de commettre cette injustice; et l'on doit regarder ces prières comme un ordre qu'ils veulent bien accepter.

Celui qui a ordonné de faire tort à quelqu'un, est tenu de réparer tout le dommage dont il a été la cause, préférablement à celui qui lui a obéi; il doit le réparer en-

tièrement, comme s'il avoit lui-même commis la mauvaise action. Il doit réparer, non-seulement le tort que son ordre a causé au prochain, mais encore celui qu'il a pu prévoir, eu égard aux circonstances, devoir être occasionné par-là : ainsi celui qui a ordonné à son domestique, qu'il connoît violent et emporté, de battre quelqu'un, répond de la mort de celui qui a été battu, si ce domestique le tue, quoique contre l'intention de son maître et même contre sa défense.

Si, avant l'exécution, celui qui a donné le commandement l'a révoqué, il n'est communément pas responsable du mal qui s'est fait ensuite nonobstant la révocation; parce qu'un commandement n'opère plus quand il est révoqué, et par conséquent on ne doit attribuer le dommage, qu'à la malice de celui qui l'a fait.

Il ne suffit pas de révoquer l'ordre dans son cœur; parce que cela n'est pas capable d'effacer, dans l'esprit de celui à qui on l'a donné, l'impression que cet ordre y a faite, il faut, pour la détruire, qu'on lui donne connoissance de sa rétractation avant qu'il ait exécuté le mal qu'on lui avoit ordonné; c'est par ce seul moyen que l'ordre, étant révoqué, est censé nul, et n'être plus la cause du dommage. Le long intervalle de temps qui s'est passé entre l'ordre donné et son exécution, n'est pas une rétractation. Si celui qui a reçu cet ordre, n'y ayant pas consenti dès le commencement, s'y détermine dans la suite, celui qui l'a donné est obligé de réparer le dommage, à moins qu'il ne l'ait révoqué, et n'en ait donné la connoissance à son commissionnaire; parce que l'ordre subsiste toujours.

On peut révoquer l'ordre de faire tort à quelqu'un, ou formellement par une rétractation expresse, ou équivalemment, en contractant, par exemple, alliance avec celui contre lequel étoit cet ordre, ou en se réconciliant avec lui; pourvu toutefois que cette réconciliation n'ait rien qui puisse faire douter de sa sincérité, à celui qui est chargé de l'exécution de cet ordre.

Nous avons ajouté que, lorsque celui qui a donné ordre de faire tort à quelqu'un s'est rétracté, il n'est pas ordinairement obligé à restitution, si le commissionnaire exécute ensuite cette mauvaise action: nous disons *ordinairement*, parce qu'il y est obligé encore en plusieurs cas, nonobstant cette rétractation: par exemple, si elle n'a pas été notifiée au commissionnaire, ou par la négligence, ou par l'oubli, ou par la malice de celui qui étoit chargé de la lui notifier. Dans ces circonstances, quoiqu'il puisse se faire que celui qui avoit donné cet ordre, ne soit pas coupable de l'injustice, puisqu'il s'est rétracté; ou qu'il ait été absous de la faute qu'il avoit faite en donnant un pareil ordre, et qu'il en ait obtenu de Dieu le pardon; il est néanmoins obligé à restituer; et, s'il est mort, ses héritiers le sont à sa place, supposé qu'ils en aient connoissance.

Celui qui a commandé une injustice, peut encore être tenu, même après sa révocation, de réparer le dommage fait par celui auquel il avoit donné cette commission, si son ordre, quoique révoqué, a influé dans la mauvaise action du commissionnaire, auquel il avoit fait une si forte impression, et qu'il avoit tellement déterminé à cette injustice, qu'il eût fallu tout autre moyen qu'une simple rétractation pour l'en détourner.

On doit pareillement obliger à restituer, un maître qui, ayant ordonné à son domestique de causer du dommage à un tiers, ne se serviroit pas, après avoir révoqué cet ordre, de toute son autorité pour empêcher, autant qu'il seroit en lui, ce domestique de passer outre et de n'avoir aucun égard à sa révocation; parce que celui qui, par sa faute, a exposé quelqu'un à souffrir un dommage, est censé la cause des mauvaises suites qui en peuvent arriver, s'il néglige de faire tout ce qui dépend de lui pour les empêcher.

Celui qui sait qu'une personne se dispose à se servir de son nom pour faire du mal à un autre, et qui ne l'empêche pas, autant qu'il est en lui, d'exécuter cette mauvaise ré-

solution, est obligé à réparer le dommage qui a été fait; soit parce que son silence est une espèce d'approbation de l'injustice, et comme un ordre, en pareil cas, de la commettre; soit parce que nous sommes obligés par justice d'empêcher qu'on ne fasse en notre nom aucun mal au prochain.

On demande si un homme qui approuve un vol fait à son insu et sans ses ordres, mais pour lui faire plaisir, est obligé à la restitution de ce vol. Nous disons qu'il n'y est pas obligé; à moins qu'en l'approuvant il ne soit cause que ceux qui ont volé, ne rendent pas ce qu'ils ont dérobé. La raison est, qu'en approuvant ce vol qui a été fait, il n'est pas cause du dommage qu'a souffert celui qui a été volé; puisque le vol a été fait à son insu et sans ses ordres; quoiqu'il soit la cause finale que se sont proposée ceux qui ont fait ce vol, il n'en est pas la cause efficiente, ni physique, ni morale; c'est ce qui est néanmoins nécessaire, pour être obligé à la restitution d'un vol.

La règle de droit qui porte que celui qui ratifie une chose qui a été faite en son nom, est censé l'avoir ordonnée, n'a point lieu quand il s'agit de restitution pour une injure faite à notre insu, et sans nos ordres ni exprès ni tacites; quoique nous l'approuvions, nous ne devons pas pour cela être censés avoir causé aucun dommage. On suit cette règle dans les contrats et les commissions qui sont des conventions permanentes : quand on les ratifie, on est censé, par une fiction du droit, en être convenu dès le temps de leur passation. Ainsi, celui qui se sert d'un contrat usuraire que son ami a passé en son nom, se charge de toutes les suites.

Lorsque celui qui a été chargé de faire du mal à quelqu'un, en a souffert lui-même du dommage; par exemple, s'il en a été puni, s'il a été condamné à perdre ses biens, s'il a été envoyé en exil, celui qui lui a donné cet ordre injuste, est obligé de le dédommager, en cas qu'il soit son domestique; mais, s'il n'est pas son domestique, et si ce

commissionnaire s'est fait payer pour se charger d'exécuter un pareil ordre, il doit s'imputer à lui-même d'en avoir souffert, puisqu'il a bien voulu en courir les risques dans la vue du profit qu'il en retiroit.

2. *De ceux qui ont concouru au dommage par conseil* (Consilium).

On est censé conseiller une injustice, quand on déduit à un homme les raisons qui peuvent le porter à la commettre; quand on lui marque les mesures qu'il doit prendre pour exécuter son pernicieux dessein; quand on lui promet une récompense, et qu'on lui fait voir les avantages qu'il en retirera; quand on l'exhorte et l'encourage à la faire sans rien craindre; quand on le prie de s'y déterminer. Donner un tel conseil, c'est se rendre le complice de l'injustice, et s'engager à la réparer, en cas que celui qui l'a faite, ne répare pas le dommage qu'il a causé.

Celui qui a conseillé une injustice, est obligé à la restitution, selon la nature du dommage que son conseil a causé : ainsi, lorsqu'on a conseillé à quelqu'un de voler à un autre cent louis d'or, on est tenu de restituer ces cent louis; mais, si celui auquel on a donné ce mauvais conseil, étoit déjà bien déterminé auparavant à en voler cinquante, on n'est tenu d'en restituer que cinquante, à moins que, par le conseil donné, on ne l'eût rendu plus hardi à dérober ce qu'il étoit déjà résolu de voler : car alors on auroit été la cause de tout le larcin, et par conséquent on seroit obligé à restituer les cent louis. Si on avoit persuadé à un homme de voler dix louis, dans un endroit où on savoit qu'il y avoit une somme beaucoup plus considérable, et qu'il eût enlevé toute cette somme, on seroit obligé de la restituer toute entière; parce qu'en donnant ce dangereux conseil, on a été cause que tout cet argent a été volé, puisqu'on a mis cet homme dans l'occasion prochaine de faire ce vol.

On demande si l'on est obligé à restituer ce qu'un autre

a volé par notre conseil, lorsqu'on a révoqué son avis avant que ce vol fût exécuté. Pour donner une réponse précise, il faut distinguer : si l'on a entièrement détruit les motifs sur lesquels étoit appuyé le mauvais conseil qu'on a donné, on n'est pas obligé à restituer ; mais on est obligé à cette restitution, si on n'a pas détruit les motifs dont on s'étoit servi pour donner ce mauvais conseil. On doit être censé avoir suffisamment détruit tous les motifs d'un mauvais conseil, qui pouvoient porter à une mauvaise action, lorsque ces motifs n'étoient établis que sur des prières, des caresses, des promesses, sur une fausse doctrine ou sur un faux supposé, et que l'on révoque ce que l'on a dit, ou en disant que cette mauvaise action fera de la peine si elle s'exécute, ou en révoquant ses promesses, ou en menaçant de punir l'auteur de la mauvaise action, s'il en vient à l'exécution, ou en faisant voir la fausseté de la doctrine dont on s'est servi pour conseiller le mal, ou en faisant connoître qu'on avoit cru réel un tel fait qui portoit à conseiller le mal, et qui, cependant, n'est pas comme on l'avoit pensé. La raison est, qu'alors celui qui commet la mauvaise action, n'agit plus en vertu du conseil qu'il a reçu, ni en vue de la récompense qui lui a été promise, ni par aucun des motifs qu'on lui avoit suggérés, mais à cause de la mauvaise disposition où il est de faire le mal.

Mais si, en conseillant une injustice à une personne, on l'a déterminée, par des raisons spécieuses, à suivre ce conseil pernicieux ; si on lui a persuadé que cette injustice étoit facile à commettre, qu'elle en retireroit de grands avantages ; si on lui a fourni les moyens de l'exécuter, et si on lui a marqué les mesures qu'il falloit prendre pour y réussir sans avoir rien à craindre ; dans ce cas, quoiqu'on eût fait ensuite connoître à cette personne qu'on a révoqué le conseil qu'on lui a donné, on seroit obligé de réparer l'injustice dont ce mauvais conseil auroit été la cause, si l'on ne pouvoit pas la dissuader avant l'exécution de la mauvaise action qu'on lui a conseillée ; parce

que les raisons qu'on lui a alléguées, et qui ont fait impression sur son esprit, sont toujours la cause de l'injustice qu'elle commet; et l'on est responsable de la mauvaise disposition dont on est l'auteur : le mauvais conseil n'est révoqué que de paroles, l'effet qui s'en est suivi subsiste toujours; pourquoi l'a-t-on donné? Il faut dire de cette révocation, ce que l'on diroit des efforts de celui qui, se repentant d'avoir fait avaler du poison à un autre, n'oublieroit rien ensuite, à force de remèdes, pour en empêcher l'effet : si cet homme en meurt, le repentir et les mesures qu'il a prises pour le sauver, n'empêchent pas qu'il ne l'ait tué.

D'où il s'ensuit, qu'il y a une grande différence entre commander une injustice et conseiller une injustice. Quand je donne un ordre, je ne fais que déclarer ma volonté à celui qui m'est soumis ou qui veut bien s'y soumettre; et il suffit que je lui fasse connoître que j'ai changé de volonté, pour que je ne sois plus responsable du crime que je lui ai commandé, en cas qu'il le fasse. Mais quand j'ai donné un mauvais conseil à un homme, et que je l'ai appuyé par des raisons qui ont fait impression sur son esprit, il faut que je les détruise; autrement, s'il agit en conséquence, c'est moi qui suis le premier auteur de son injustice. Cependant, si je fais voir à cet homme, par des raisons beaucoup plus fortes et sans réplique, que celles dont je me suis servi pour lui persuader qu'il pouvoit faire ce que je lui conseillois, sont mauvaises, je ne suis plus l'auteur de cette injustice : car, s'il ne peut pas se rendre et les écouter, c'est malicieusement qu'il se porte de lui-même à commettre l'injustice en question.

Lorsqu'on a donné un mauvais conseil que d'autres ont déjà donné, si l'on n'est pas le premier auteur de l'injustice dont ce mauvais conseil a été la cause, on en est au moins l'approbateur; et cette approbation, si elle a été donnée avant que le mal ait été exécuté, a servi à confirmer celui qui l'a fait, à le faire plus hardiment : ainsi l'on est obligé à la restitution. On y seroit encore obligé,

dans le cas où l'on seroit certain, en donnant ce mauvais conseil, que d'autres le donneront aussi : car, quoi qu'il arrive dans la suite, il est toujours vrai de dire que ce mauvais conseil a été le premier mobile de l'injustice qu'on a conseillée.

En parlant des fautes qui obligent à restituer, nous avons dit ce qu'on doit penser de ceux qui donnent des conseils sans y être obligés d'office, et de ceux qui sont destinés d'office et par leur profession, à en donner.

### 3. *De ceux qui ont concouru au dommage, par consentement* (Consensus).

Consentir à une injustice, c'est extérieurement l'approuver, l'autoriser, la favoriser, concourir avec ceux qui la commettent; c'est y donner son suffrage ou sa voix pour qu'elle se fasse.

Afin que le consentement à une injustice oblige à la réparer, il doit être accompagné de deux circonstances : la première est, que ce consentement précède l'exécution de cette injustice; la seconde, que ce consentement en soit la cause. Le consentement est censé la cause efficace de l'injustice, lorsque celui qui le donne est tenu d'office et par son état de n'y pas consentir, et de faire ce qui dépend de lui pour l'empêcher : ainsi un juge qui donne sa voix pour un arrêt injuste, est la cause de l'injustice, et par conséquent obligé à la restitution : on doit y obliger aussi les membres d'un chapitre, ou de quelqu'autre communauté que ce soit, qui ont donné leurs voix à une délibération qui fait du tort au prochain. Par conséquent, il faut regarder comme tenu d'indemniser ceux qui en souffrent, un homme qui, ayant droit d'opiner dans l'assemblée d'un corps ou d'une communauté, ne donne pas son suffrage conformément aux règles de l'équité, sous prétexte qu'il voit ceux qui doivent opiner après lui, disposés à faire une délibération injuste, ou que ceux qui ont opiné avant lui ont conclu déjà à une

injustice : car il ne peut, sans être complice et sans y concourir, se dispenser de s'y opposer autant qu'il est en lui, comme son devoir le demande. Peut-être même qu'il eût fait revenir ceux qui avoient opiné avant lui, et qu'il leur eût fait changer de résolution ; mais, quand il n'auroit pu y réussir, rien ne peut l'excuser d'avoir opiné contre la justice.

4. *De ceux qui ont concouru au dommage par approbation* (Palpo).

Celui qui, en louant et approuvant l'injustice, est cause qu'elle a été commise, est tenu de réparer le dommage que cette injustice a causé. Ce mot *Palpo*, marque aussi directement celui qui est cause qu'un homme se détermine à en faire une, en se raillant de sa timidité, parce qu'il n'ose la commettre ; en lui reprochant sa foiblesse ; en le blâmant de sa lâcheté ; en exagérant l'injure qu'il peut avoir reçue, et méprisant avec outrage celui qui l'a insulté, l'animant par ce moyen à s'en venger ; en le menaçant ou en le maltraitant; et qui par-là le porte à faire du tort à un autre. Alors on est obligé de réparer les dommages qui s'en sont suivis. La médisance et les faux rapports aigrissant souvent les hommes les uns contre les autres, le calomniateur et le médisant doivent indemniser ceux à qui ils ont fait ou porté préjudice par leur mauvaise langue, qui a excité d'autres personnes contr'eux.

Quoiqu'en faisant ce que nous venons de marquer, on n'ait pas été l'auteur de l'injustice qui a été commise, si cependant on a été cause que celui qui l'a faite a pris la résolution de ne la pas réparer, on est obligé de restituer, *ratione damni non reparati*, si ce n'est pas *ratione damni illati*. Il faut néanmoins observer que, dans tous les cas dont nous venons de parler, il faut avoir pu ou dû prévoir qu'on porteroit par-là préjudice à quelqu'un. Mais, si on l'a pu ou dû prévoir, il n'est pas nécessaire d'avoir eu intention de faire commettre l'injustice.

5. *De ceux qui ont concouru au dommage par protection* (Recursus).

Par un recéleur, on entend celui qui donne retraite à un voleur qu'il connoît tel, qui le protège, qui le met en assurance, ou garde sûrement chez lui les choses qu'il sait qu'il a volées; qui les cache, qui les achète, qui aide à les vendre, ou par d'autres secours semblables, est cause qu'on fait du tort au prochain. En un mot, un recéleur est celui qui, soit avant que l'injustice ait été commise, soit après qu'elle a été faite, se prête pour donner à celui qui en doit être ou en a été l'auteur, toutes les facilités capables de lui inspirer la confiance de faire le mal plus hardiment et avec sûreté, ou de l'engager à ne pas réparer celui qu'il a fait.

De là on doit conclure, que celui qui reçoit un malfaiteur chez lui, ou par amitié, ou parce qu'il est son parent, ou parce qu'il est du même pays; que celui qui, par pitié et par compassion, le cache ou lui donne moyen de se sauver lorsqu'il est suivi par des archers, pour empêcher qu'il ne soit pris par la justice, ne doivent point être regardés comme des recéleurs; pourvu que d'ailleurs ce voleur soit disposé à rendre tout ce qu'il a pris, et à changer de vie; parce qu'alors ils n'exercent que des actes de charité et d'humanité. Ainsi on ne devroit pas les obliger à restituer, quand même, dans la suite, ce malfaiteur auroit recommencé ses vols et ses brigandages; parce que la charité qu'ils auroient exercée à son égard, ne seroit cause que par accident de la persévérance de cet homme dans sa vie criminelle. Si cependant on avoit lieu de juger que ce malfaiteur ne se servira de la bonté qu'on lui témoigne, que pour continuer à vivre dans les mêmes désordres; ou si on le cachoit pour lui faciliter les moyens de continuer ses larcins; ou si, en le cachant, on empêchoit qu'il ne rendît ce qu'il auroit volé, on seroit responsable des maux qu'il feroit ensuite : parce qu'alors

on seroit cause que ce voleur ou malfaiteur continue ses injustices, et ne les répare pas.

On doit pareillement obliger à la restitution ceux qui offrent leurs maisons à des voleurs, pour s'y retirer sûrement après qu'ils auront volé, quand même ces voleurs n'auroient pu s'y réfugier; parce que l'offre qu'on leur a faite de sa maison : est cause qu'ils ont volé plus hardiment, dans l'espérance de pouvoir s'y mettre à couvert des poursuites de la justice. C'est encore être recéleur, de plaider et de soutenir la cause d'un usurpateur du bien d'autrui qu'on connoît tel : pour empêcher qu'il ne soit condamné à restituer ce qu'il retient injustement.

Une femme qui sait que son mari est un voleur, doit l'exhorter à quitter une profession si injuste et si dangereuse; si elle ne peut rien gagner sur son esprit pour lui faire changer de conduite, il lui est, à la vérité, permis de demeurer avec lui, mais à deux conditions : 1. qu'elle ne l'aidera pas à voler; 2. qu'elle ne se servira pas des choses qu'il vole, même pour se nourrir : elle doit alors vivre sur ses revenus, si elle en a, ou de ce qu'elle gagnera par son travail, ou de ce qu'elle pourra tirer honnêtement de ses parens ou amis : c'est l'expédient qui lui reste pour ne pas blesser sa conscience en vivant avec son mari, comme la loi de Dieu l'y engage, et pour n'être obligé à aucune restitution au sujet des vols de son mari.

A l'égard du mari, il est en droit d'arrêter les vols de sa femme; il n'est pas tenu de la chasser de chez lui, il lui suffit de lui défendre de rien voler, et de lui faire rendre ce qu'elle a dérobé; et, en cas qu'il se soit servi de ce qu'elle a volé, il en doit restituer la valeur à ceux à qui ces effets ont été pris. Il faut dire la même chose des pères, lorsque leurs enfans ont fait quelques vols.

A l'égard des seigneurs, ils doivent chasser les voleurs de leurs châteaux, ou plutôt les mettre entre les mains de la justice de leur seigneurie, ou de la justice royale, pour les faire punir; autrement ils sont les fauteurs de leurs vols.

Celui qui tient auberge ou cabaret, qui loge un voleur,

et reçoit chez lui ce qu'il a volé sans le connoître, n'est tenu d'aucune restitution; parce qu'il est homme public chez qui tout le monde peut être reçu: mais, s'il savoit que celui qu'il reçoit est un voleur, et que les effets qu'il dépose chez lui sont volés, il deviendroit alors complice des vols, et seroit obligé à la restitution.

### 6. *De ceux qui ont concouru au dommage en y participant* (Participans).

On peut participer à un vol en deux manières; la première est, lorsqu'on prête la main à celui qui vole, pour l'aider à le faire, *participans in crimine;* la seconde est, lorsqu'on profite et qu'on a sa part du vol, *participans in prædâ.*

Il faut dire de celui qui a profité du vol, ce que nous avons dit des possesseurs de bonne et de mauvaise foi. S'il a eu sa part d'une chose volée, sans savoir qu'elle eût été dérobée, il n'est tenu de rendre que ce qui lui en reste, ou ce en quoi, pour s'en être servi, il est devenu plus riche. S'il a eu part à cette chose volée, connoissant ce vol, il est tenu de la restituer ou d'en rendre la valeur, quoiqu'il n'en soit pas devenu plus riche. S'il a consumé ce qu'il en a eu, avec la connoissance qu'elle avoit été dérobée, il n'en doit rendre que ce qu'il en a reçu et consumé, pourvu qu'il n'ait en rien contribué à ce vol. Ainsi un domestique qui a bu du vin de son maître, sans l'avoir pris et sans avoir aidé ses camarades à le dérober, mais qu'il savoit être du vin volé, ne doit dédommager son maître qu'au prorata de ce qu'il en a bu.

A l'égard de celui qui a aidé ou prêté la main à un vol, soit en donnant du secours, soit en fournissant des instrumens propres à l'exécuter, soit en faisant seulement le guet pendant que les autres voloient, il est tenu à restituer et à réparer le dommage, à proportion de ce qu'il y a contribué, et suivant l'ordre que nous expliquerons

ci-après en parlant de la solidarité : il est même obligé à réparer tout le dommage en entier, si ses complices refusent de le faire pour ce à quoi ils sont tenus. La raison est, qu'il en est la cause, et qu'il y a concouru avec les autres.

D'où il s'ensuit, qu'on doit obliger à restituer, 1. un serrurier qui a fourni de fausses clefs ou des instrumens pour ouvrir une maison où l'on a fait un vol. 2. Celui qui tenoit l'échelle pendant que le voleur montoit pour entrer dans l'endroit où il vouloit voler ; ou qui s'est associé avec ceux qui alloient faire une mauvaise action préjudiciable au prochain, afin de leur donner du courage ; ou qui a ouvert ou brisé des portes pour faciliter l'entrée des voleurs. 3. Un notaire qui a fait un acte qu'il voyoit usuraire ; ainsi que les témoins qui ont souscrit à cet acte, en ayant connoissance. 4. Celui qui a donné du poison à un autre qu'il savoit devoir s'en servir pour faire mourir son ennemi ; ou qui a prêté des armes à un homme qu'il voyoit disposé à tuer ou à blesser quelqu'un. 5. Un domestique qui a aidé ses camarades à voler son maître, quand même il n'auroit rien eu de ce qui a été volé. 6. Un domestique qui, par l'ordre de son maître, enfonce des portes, entre et monte dans une maison par les fenêtres, tient l'échelle, fait le guet pendant que son maître vole, ou concourt avec lui à un vol en quelqu'autre manière que ce soit, quand même il ne serviroit son maître dans tout cela, que par la crainte d'un dommage considérable qu'il souffriroit, s'il ne le faisoit pas.

*7. De ceux qui ont concouru au dommage, en ne s'y opposant point* (Mutus, non obstans, non manifestans).

Il y a des personnes qui peuvent être obligées à la restitution : pour n'avoir pas empêché une injustice : c'est ce qui arrive, 1. quand on se tait, *mutus :* tels sont ceux qui pouvoient arrêter une injustice en parlant, en la défendant à leurs inférieurs, en les dissuadant de la faire ; en leur conseillant de ne pas la commettre, en les reprenant d'en

avoir pris la résolution. 2. Quand on ne s'y oppose pas; par exemple, si ayant la force et le pouvoir de défendre une personne lorsqu'on lui prend son bien, on ne lui donne pas du secours, *non obstans.* 3. Quand on ne déclare pas un crime, ou son auteur, pouvant le faire, *non manifestans.* On est alors obligé à la restitution, parce qu'on est indirectement la cause de l'injustice et du dommage qui s'en est suivi : on est censé y avoir connivé et consenti; parce que, si on eût parlé, si on eût secouru celui qu'on opprimoit, si on eût déclaré l'auteur de l'injustice, elle n'eût pas été commise, ou celui qui en a souffert en eût été dédommagé.

Cependant, afin qu'on soit tenu de restituer, dans ces trois cas, il faut, 1. avoir été obligé par justice, c'est-à-dire, par son devoir, par sa charge, par contrat ou par serment, de parler, de s'opposer au tort que souffre le prochain, et d'en découvrir l'auteur : si l'on n'y a pas été obligé par justice, on n'est pas tenu de restituer, parce qu'alors on n'a péché que contre la charité. 2. N'avoir pas véritablement pris les moyens d'empêcher une injustice. 3. Avoir pu raisonnablement empêcher l'injustice : car, si l'on n'en a pas eu le pouvoir, on n'est pas coupable; par exemple, si, dans le temps d'une révolte, un magistrat n'est plus écouté, si ses ordres sont méprisés, il n'est pas responsable des désordres qui en arrivent.

On demande s'il faut obliger à restitution, un témoin qui s'est tû, et n'a pas découvert les auteurs d'un vol. Pour répondre précisément à cette question, il faut distinguer deux sortes de témoins qui ont une connoissance certaine d'un crime et de son auteur : il y en a qui ne sont pas appelés en justice, pour le certifier et le déclarer; il y en a qui sont assignés devant le juge, pour en rendre témoignage devant lui. A l'égard des premiers, il faut encore distinguer : ou il s'agit de tirer de l'oppression un innocent qui est faussement accusé, ou il s'agit d'appuyer de son témoignage le crime dont un délateur accuse un criminel. Dans le premier cas, quoiqu'on ne soit pas appelé en jus-

tice, celui qui ne se présenteroit pas pour justifier un innocent, en cas que son témoignage fût suffisant pour empêcher qu'il ne fût opprimé, pécheroit; parce que la charité oblige *à tirer du péril ceux qu'on mène à la mort*, sans qu'ils l'aient mérité. ( *Prov.* 24. 11. ) Mais tous les théologiens ne conviennent pas qu'il y fût tenu par justice, et par conséquent qu'il fût obligé à la restitution des dommages que cet innocent ou sa famille souffriroit de son silence : cependant cette décision peut souffrir quelque difficulté, surtout dans les cas où il s'agiroit de crimes de lèse-majesté.

Lorsqu'il s'agit de la condamnation d'un criminel qu'on sait être l'auteur ou le complice du crime et du vol dont on l'accuse, on n'est obligé de confirmer par son témoignage l'accusation du délateur, que quand on en est interpellé par le juge : quand on n'est pas interrogé juridiquement, on ne fait tort à personne, en ne contribuant pas à la condamnation de ce criminel. Il est vrai que le délateur en souffrira, s'il manque de preuves pour soutenir ce qu'il a avancé; mais il le doit imputer à son imprudence, pour s'être engagé à le dénoncer, sans avoir des preuves suffisantes du crime dont il le charge. Cependant, si ce délateur n'avoit dénoncé ce criminel que pour remplir son devoir, et parce qu'il y étoit obligé pour le bien public, on seroit tenu, au moins par les lois de la charité, pour l'empêcher d'être condamné comme calomniateur, de faire connoître au juge ce que l'on sait de la vérité de sa dénonciation.

Si un témoin est assigné en justice pour rendre témoignage contre une personne accusée, il faut qu'il dise la vérité : il y est obligé par justice, parce qu'il doit obéir au juge qui est en droit de le lui ordonner. Ainsi si, ayant été assigné pour déclarer la vérité, il ne comparoît pas; si, par fraude, il empêche qu'on ne l'interroge; s'il s'éloigne et disparoît pour éviter d'être appelé en témoignage, il est obligé à restituer tous les dommages qu'il cause par son silence.

On excepte cependant les cas où il s'agiroit de témoigner, soit au préjudice des personnes contre lesquelles il ne doit pas parler, soit sur des choses qui lui sont confiées sous le secret naturel : car alors on n'est pas obligé de répondre. Mais s'il y a de justes causes de découvrir le secret naturel, tel qu'est un préjudice notable que le public ou un particulier recevroit si ce secret étoit gardé, on doit alors le découvrir, si l'on est interrogé par le juge.

Celui à qui un crime seroit confié sous le secret, avant que d'être commis, seroit obligé de le déclarer, s'il étoit appelé en justice comme témoin; parce qu'il n'est pas permis de demander conseil pour mal faire.

Plusieurs théologiens excusent de péché et exemptent de restitution, celui qui, ayant été cité pour rendre témoignage, ne comparoît pas, parce qu'il voit que sa déclaration exposera ou ses proches parens ou lui-même à un danger considérable; à moins que la nécessité du bien public, ou celle d'éviter au prochain un danger ou un dommage beaucoup plus considérable, ne l'oblige de venir à révélation.

Nous avons dit, en parlant des monitoires, à quoi sont obligés ceux qui refusent de révéler, quoiqu'un monitoire le leur ordonne; et quelles sont les causes qui dispensent de venir alors à révélation.

## *De la Solidarité de ceux qui sont tenus d'une même restitution, et de leur rang.*

Plusieurs individus peuvent être débiteurs d'une même chose, en deux manières, savoir : ou parce que tous ensemble doivent le tout, mais de sorte que chacun d'eux n'en doit qu'une portion : telle est ordinairement l'obligation des cohéritiers, pour le paiement des dettes de leur

auteur, lorsque ces dettes ne sont pas pures personnelles; ou parce que tous doivent tellement le tout, que chacun d'eux peut seul être contraint de le payer : tel est l'engagement des cautions, qui peuvent être obligées de payer toute la dette du principal débiteur à son défaut, parce qu'elles ont répondu pour lui.

C'est cette seconde obligation solidaire, qu'on appelle solidarité : elle donne au créancier le droit d'exiger la dette entière de celui des débiteurs qu'il voudra choisir. Ce droit peut s'acquérir par différens moyens : 1. par l'effet d'une convention; comme si plusieurs empruntent une somme et s'obligent solidairement envers le créancier, qui prête à tous à cette condition de la solidarité. 2. Par la nature même de la dette; comme si plusieurs personnes ont commis quelque crime, quelque délit, ou causé quelque dommage par quelque faute qui leur soit commune : car, en ce cas, comme c'est le fait de chacun qui a causé le dommage, chacun d'eux est tellement obligé à le réparer, que, s'ils ne peuvent ou ne veulent pas se cotiser pour le faire en commun, un seul est tenu de ce dédommagement pour tous les autres. Nous allons expliquer cette seconde espèce de solidarité.

Nous ne parlons pas ici de ceux qui, à l'insu les uns des autres, et sans avoir ni fait complot, ni eu aucune relation ensemble à cet égard, ont causé du dommage dans un endroit, dans un clos de vigne, par exemple, dans une prairie, dans un bois : car, en ce cas, chacun ne doit payer que le dommage qu'il a causé en son particulier, n'ayant point du tout contribué à celui qu'ont fait les autres: ainsi, quand plusieurs, venant les uns après les autres, ont fourragé une vigne, sans en être convenus, chacun doit seulement restituer la part du dommage qu'il y a causé, sans être chargé de la restitution des autres.

On peut distinguer deux classes de personnes qui ont coopéré ensemble au dommage d'autrui, par exemple, à enlever tous les raisins d'une vigne. La première est de ceux qui, dans le même temps, se sont excités les uns

les autres à faire ce vol, et l'ont fait tous ensemble par une même action morale. La seconde classe est de ceux qui tous ensemble ont fait un vol, mais de manière qu'ils y ont contribué différemment : par exemple, un maître l'a commandé à son valet, le valet l'a exécuté, un seul en a profité, etc.

Ceux de la première classe doivent se cotiser entr'eux pour réparer le dommage qu'ils ont causé; de sorte néanmoins que, si de dix qu'ils étoient, neuf ne peuvent, ou le pouvant, refusent de le faire, le dixième est obligé de restituer le tout; parce que la complicité du crime ou du délit, ou la part que chacun a dans la faute, l'en rendant coupable, il est par conséquent responsable du tout. On peut ajouter que, l'action de tous ces voleurs étant comme une seule action morale, chacun est censé avoir fait lui seul tout le dommage qu'ils ont causé de concert et tous ensemble, et être la cause de tout ce dommage, non *totalitate causæ*, comme disent les théologiens, mais *totalitate effectûs*.

Cependant, lorsqu'un seul d'entr'eux a réparé tout ce dommage, au refus ou par l'impuissance des autres, ceux-ci n'en sont pas pour cela déchargés. A la vérité, ils ne sont plus obligés à rien envers celui qu'ils ont volé, ou auquel ils ont causé ce dommage, parce que celui-ci en a reçu la valeur; mais ils restent toujours obligés pour leur quote-part envers celui d'entr'eux qui a restitué; parce qu'il a restitué pour leur compte aussi bien que pour le sien : mais chacun d'eux ne doit lui rembourser que sa portion, parce qu'il n'y a point de solidarité entr'eux; elle n'y étoit qu'à l'égard de celui à qui ils avoient fait tort.

A l'égard de ceux de la seconde classe, il y a aussi entr'eux une obligation solidaire; mais c'est par degrés et par ordre : car il faut savoir que, dans cette classe, il y a des personnes qui sont de droit principalement obligées à la restitution, préférablement aux autres complices; il y en a d'autres qui n'y sont obligées qu'au défaut des

premières qui refusent de restituer ou qui ne sont plus en état de le faire : c'est ce que nous allons expliquer.

Voici l'ordre qu'on doit suivre parmi eux, pour savoir quel est celui qui est obligé à la restitution, préférablement aux autres complices de la même injustice.

1. Celui qui a seul profité de la chose volée, est principalement obligé avant tout autre de la restituer, soit qu'il l'ait encore entre ses mains, soit qu'il l'ait consumée ; soit qu'il l'ait prise, ou qu'il ait seulement contribué à la voler ; parce que le maître d'un bien dérobé est en droit de le revendiquer, plutôt sur celui qui le retient que sur ceux qui l'ont pris : d'où il s'ensuit que, si celui-là restitue, les autres qui ont coopéré au larcin en sont entièrement déchargés ; parce que dès-lors qu'on a rendu au propriétaire légitime ce qui lui avoit été pris, personne n'a lieu de se plaindre ni d'exiger aucune restitution.

Nous disons que celui qui a profité d'une chose volée, est principalement obligé avant tout autre de la restituer, quoiqu'il l'ait consumée ; parce que l'ayant consumée de mauvaise foi, c'est comme s'il l'avoit encore, dit la règle du droit : *pro possessore habetur, qui dolo desiit possidere.*

Lorsque celui qui a profité d'une chose volée, en a fait part à d'autres, ceux-ci doivent le rembourser de ce qu'ils en ont reçu, s'il en a restitué toute la valeur : mais ce remboursement est sans solidarité entr'eux ; parce que la solidarité entre les complices, au sujet de la restitution, n'est réglée sagement dans le droit, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, qu'en faveur de celui qui a été volé, ou qui a souffert le dommage.

2. Celui qui a commandé ou donné commission à d'autres qui lui sont soumis, de faire tort à un tiers, est ensuite obligé de restituer, et de le faire avant tous ceux qui ont exécuté ses ordres, ou ont coopéré inégalement au dommage ; parce qu'il est la cause principale de la mauvaise action : ce dommage n'a été fait que par son ordre,

par son autorité; les autres ne sont censés s'y être déterminés qu'à sa considération. Ainsi, s'il restitue, les autres n'y sont plus obligés. Il n'y a que celui qui a profité de la chose, ou l'a encore entre les mains, qui est tenu de l'indemniser; parce que celui-ci a profité du vol que celui-là a commandé.

Ce que nous venons de dire doit s'entendre, non-seulement de ceux qui ont autorité et qui sont en droit de donner des ordres, tels que sont un père, un juge, un commandant, un général, etc., mais encore de celui qui, par force, par menaces, par fraude, a porté quelqu'un et l'a contraint, en quelque sorte, à faire tort à un tiers en son nom; et de celui qui a prié ou engagé un autre à commettre en son nom cette injustice; parce que ces derniers sont censés, comme ceux qui commandent, avoir voulu prendre sur eux les suites de la mauvaise action qu'ils ont fait faire, et s'être chargés par conséquent de la restitution qu'exigent les dommages dont ils sont cause.

3. Quand on a volé, ou exécuté par soi-même les ordres d'un autre pour faire du dommage au prochain, on est obligé, si celui qui a donné ces ordres, ou celui qui a entre les mains la chose volée, ne restitue pas, de réparer ce dommage avant et préférablement à ceux qui ont aidé à faire le vol ou le dommage, et y ont autrement contribué; en sorte que ceux-ci sont pleinement déchargés tant envers le propriétaire qui a été volé ou a souffert le dommage, qu'envers celui qu'ils ont aidé et qui a été l'acteur du vol ou dommage, dès que ce dernier a restitué. Mais aussi celui qui lui a donné cet ordre, doit l'indemniser; à moins que celui qui a profité du vol ou du dommage, et qui est obligé avant tous à la restitution, ne l'ait déjà fait. Cependant, lorsque plusieurs personnes ont résolu ensemble de commettre une injustice; de brûler, par exemple, une maison, ou de tuer un homme, et en ont chargé un d'entr'eux qui l'a exécuté pour tous, celui-ci n'est pas plus obligé qu'eux à la répa-

ration du dommage ; ils y sont tous tenus également, parce que tous sont également la cause principale du mal qui s'est fait.

Ceux qui ont profité d'une injustice, qui l'ont commandée, ou qui l'ont exécutée, en sont les causes principales ; c'est pourquoi ils sont obligés de restituer avant les causes moins principales de cette injustice, en gardant l'ordre que nous venons de marquer. Les causes moins principales d'une injustice ne sont obligées à la restitution que *subsidiairement*, au lieu et place des causes principales, lorsque celles-ci ne peuvent restituer, ou refusent de le faire : et, quand les premières ont restitué, les autres ne sont plus tenues de le faire, quoiqu'elles soient complices du même délit; elles en sont déchargées, tant à l'égard de ceux qui ont souffert le dommage, qu'à l'égard des causes principales.

Les causes moins principales, quoique complices d'un même délit, sont, 1. celui qui a conseillé la manière de faire quelque dommage au prochain; 2. celui qui y a consenti avant qu'on le fît; 3. celui qui y a porté quelqu'un, en louant le projet de ce mauvais dessein; 4. celui qui a recélé; 5. celui qui a prêté la main à celui qui a fait le dommage, ou l'a aidé, 6. celui qui n'a pas parlé, qui ne s'est pas opposé pour empêcher le dommage, qui n'a pas révélé celui qui l'avoit fait, lorsqu'il y étoit obligé.

Il y a deux choses à observer dans l'obligation où sont les causes principales et moins principales. La première remarque est que les causes principales de l'injustice doivent de droit restituer en entier, parce qu'elles en sont les auteurs. Il n'en est pas ainsi des causes moins principales : car la solidarité de leur obligation n'est que subsidiaire, c'est-à-dire, pour suppléer au défaut des causes principales qui ne veulent ou ne peuvent pas restituer; mais aussi cette obligation, qui est la juste punition du crime dont ceux qui sont causes moins principales sont complices, les regarde tous et chacun en particulier; en sorte que, s'ils sont dix, par exemple, qui aient aidé

un voleur, lequel ne veuille ou ne puisse pas réparer cette injustice, si les neuf autres refusent ou ne sont pas en état de restituer, le dixième y est obligé seul au défaut du voleur qui ne veut pas entendre parler de rendre ce qu'il a pris.

La seconde remarque est, que l'obligation des causes principales n'est pas égale, c'est-à-dire que, si celui qui a profité du vol restitue, celui qui l'a commandé est entièrement déchargé; de même que, si celui qui l'a ordonné restitue, celui qui l'a exécuté n'est plus obligé à rien : de sorte que néanmoins, si celui qui a exécuté le vol a restitué de ses deniers, celui qui le lui a commandé doit l'en dédommager en entier; et pareillement, si celui qui a commandé le vol a restitué, celui qui en a profité seul doit aussi l'en indemniser.

L'obligation des causes moins principales, selon plusieurs théologiens, est bien différente: car elle est égale; de sorte que, si l'une des causes moins principales restitue au défaut des causes principales, les autres complices, qui sont aussi des causes moins principales, doivent lui rendre chacun leur part et portion, au prorata de leur nombre. La raison est, disent ces théologiens, qu'ils sont tous complices, et, comme on le suppose, également complices du vol. D'où il s'ensuit qu'elles ne se doivent entr'elles que leur quote-part; parce qu'elles n'en sont que les coopérateurs; et si elles doivent restituer en entier, au défaut des causes principales, ce n'est qu'en faveur de celui qui a souffert du crime dont elles sont complices.

Quelques théologiens disent qu'il y en a, parmi ces causes moins principales, qui sont obligées à restituer le vol ou à réparer le dommage préférablement à d'autres d'entr'elles; et que celles qui influent *positivement* au vol ou au dommage, sont tenues à la restitution ou réparation plus que celles qui y ont influé *négativement*, parce qu'elles ont fait plus de mal. Celui, par exemple, disent-ils, qui a conseillé une mauvaise action qui porte préju-

dice au prochain, est obligé à une plus grande restitution que celui qui n'a fait qu'en louer le projet; cependant tous les deux doivent restituer au prorata de leur coopération au mal; bien plus, chacun d'eux est obligé à restituer au défaut de l'autre. Il y a même plusieurs de ces théologiens qui ajoutent que, si celles qui ont contribué *positivement* à la mauvaise action restituent, celles qui n'y ont coopéré que *négativement* ne sont plus tenues à rien; en sorte que si celui qui a conseillé, par exemple, répare le mal, celui qui s'est tû ou ne s'est pas opposé, et qui est censé cause négative, n'est tenu à rien.

Il faut cependant remarquer que, pour appliquer dans la pratique les principes de ce second sentiment, il faut faire grande attention à toutes les circonstances : car ce qui est vrai en général, devient quelquefois faux dans un cas particulier; telle cause est censée dans une occasion n'avoir influé au dommage que *négativement*, qui y a contribué *positivement* dans un autre : par exemple, celui qui ne s'est pas opposé à un dommage fait au prochain, peut par-là en être la cause positive dans une autre occasion; parce qu'il se peut que sa négligence soit une raison à celui qui a causé ce premier dommage, d'en causer un autre dans la suite à la même personne; et, en ce cas, sa négligence influeroit positivement dans ce second dommage.

Nous observerons ici en passant, qu'un domestique ou un ouvrier qui exécute de bonne foi l'ordre de son maître, sans savoir ni être tenu de savoir que cet ordre, qui de soi-même n'est pas mauvais, fera tort à un tiers, n'est pas obligé à la restitution à la place de son maître, parce qu'il doit obéir et qu'il obéit de bonne foi, sans savoir ni vouloir faire aucun tort à ce tiers; mais aussi, s'il sait ou doit savoir que l'ordre qu'il va exécuter fera tort à un tiers, il est obligé à indemniser ce tiers, s'il exécute cet ordre; parce qu'il ne peut alors obéir sans s'engager à cette restitution : Dieu le lui défend.

Enfin, lorsque plusieurs personnes ont également coopéré à un dommage, elles doivent restituer également;

au défaut de l'une d'elles, les autres y sont solidairement obligées; laquelle obligation solidaire a lieu, même pour celles qui y ont coopéré moins que les autres.

Si la personne qui a été volée ou qui a souffert le dommage, en a fait une remise à celui qui devoit restituer avant d'autres, ceux-ci ne sont plus tenus à rien : par exemple, si cette remise a été faite à celui qui a en son pouvoir la chose volée, qui en a profité ou qui l'a consumée de mauvaise foi, tous les autres qui ont commandé, exécuté ou coopéré au dommage, soit causes principales ou moins principales, en sont entièrement et pleinement déchargés, parce qu'ils ne sont tenus qu'à son défaut : or, la remise faite à celui qui a profité de la chose volée, l'exempte de restituer, parce qu'elle vaut une restitution. Si cette remise a été faite à un de ceux qui n'étoient pas obligés à restituer avant tous les autres, ceux qui ne doivent le faire qu'à son défaut ne doivent plus rien; mais ceux qui devoient restituer avant lui ne sont pas déchargés pour cela : par exemple, si cette remise est faite à celui qui a fait le vol sans en avoir profité, celui qui en a profité et celui qui l'a commandé ne sont pas pour cela exempts de la restitution; parce que cette remise n'est censée devoir avoir son effet, qu'en cas que celui qui a fait le vol soit obligé de le rendre au défaut de celui qui l'a commandé ou qui en a profité, et lorsqu'ils ne peuvent ou ne veulent pas satisfaire à leur obligation.

Si la remise se fait à une seule des causes qui sont du même ordre, c'est-à-dire, qui ont toutes également coopéré au dommage, et dont l'obligation de restituer est égale, en sorte qu'elles en doivent chacune leur part, elle n'exempte pas les autres de payer chacune leur quote-part de la restitution qui doit être faite; parce qu'elle n'est censée regarder que celui d'entre ces complices auquel la grâce est faite pour sa seule part du dommage, non pour celle des autres.

*Du rang des créanciers, lorsqu'il y a plusieurs Restitutions à faire.*

Par le nom de créancier, nous entendons tous ceux auxquels il est dû quelque chose, ou parce qu'ils ont vendu, ou parce qu'ils ont prêté, ou parce qu'ils ont souffert quelque dommage, etc.

On distingue différentes sortes de dettes : les unes sont certaines, parce qu'on connoît ceux à qui il faut les payer; les autres sont incertaines, ou parce qu'on ne peut se rappeler à qui elles sont dues, ou parce qu'on doute si on les doit. Il y a des dettes qu'on a contractées en conséquence des choses dont on a eu le domaine; d'un argent prêté, par exemple, soit qu'il ait été dépensé, ou non; de marchandises achetées, soit qu'elles soient encore en nature, soit qu'elles n'existent plus. Il y en a qu'on a contractées, sans avoir acquis un domaine entier et véritable sur les choses qu'on a eues entre les mains : c'est ce qui arrive dans le gage, dans le dépôt, dans le prêt à usage, et, à plus forte raison, dans le vol. Il y a des dettes réelles, ce sont celles qui obligent les biens du débiteur, lesquels sont engagés au créancier par une hypothèque ou générale ou spéciale; il y en a de personnelles, ce sont celles qui donnent action au créancier contre la personne du débiteur. Les dettes, soit réelles, soit personnelles, sont ou privilégiées, ou simples et ordinaires. Les créanciers sont ou hypothécaires, ou chirographaires : les uns et les autres ont des priviléges qui leur donnent droit d'être payés de ce qui leur est dû, préférablement aux autres créanciers, ou n'en ont aucun.

On peut distinguer deux sortes de titres, pour lesquels on peut s'appeler créancier : le premier est celui qui naît d'un contrat où l'on convient, par exemple, de payer et rendre à un autre une certaine somme. Le titre qui pro-

vient des clauses d'un contrat, peut être fondé sur un contrat gratuit, tel qu'est la donation; il peut être fondé, et il l'est plus ordinairement, sur un contrat onéreux, tel qu'est le contrat de vente et d'achat.

Le second titre par lequel on peut être créancier, est fondé sur un crime ou délit. Celui, par exemple, qui a fait tort à un tiers, est débiteur à raison des dommages et intérêts qu'il lui doit pour l'indemniser; et celui qui a souffert est créancier, étant en droit de demander des dédommagemens.

Avant que d'expliquer l'ordre qu'on doit garder dans la restitution ou dans le paiement des créanciers, on doit supposer comme une chose certaine que, dans les lieux où l'on a des coutumes ou des lois particulières, il faut s'en tenir à ces lois et à ces coutumes, et garder exactement l'ordre qu'elles prescrivent pour restituer aux créanciers, lorsqu'on ne peut pas les payer tous.

Les créanciers ne peuvent pas, en conscience, se payer au préjudice des autres, auxquels ils doivent céder de droit. Les dettes contractées par un crime ou délit, et à titre onéreux, doivent être acquittées avant celles qui ne sont fondées que sur un titre gratuit. C'est le sentiment commun des casuistes; et il paroît très-conforme à l'équité naturelle qu'un homme ne puisse, par ses libéralités, se mettre hors d'état d'acquitter ses dettes. Toutes les dispositions que font les débiteurs à titre de libéralité, au préjudice de leurs créanciers, doivent être révoquées, dit le droit, soit que celui qui reçoit la libéralité ait connu le préjudice que cela fait aux créanciers, ou qu'il l'ait ignoré: car la bonne foi n'empêche pas qu'il ne fût injuste qu'il profitât de leurs pertes; elle disculpe seulement le donataire devant Dieu, et le dispense de rendre ce qu'il a reçu, en cas que la chose donnée ne soit plus en nature, qu'il n'en ait tiré aucun profit, et qu'il ne lui en reste aucun avantage.

Le bien d'autrui, qui est en nature, doit être restitué à son légitime maître, avant de payer toute autre dette.

Si l'on s'en servoit pour payer ce qu'on doit, on commettroit une injustice : car, selon le principe généralement reçu, *res domino suo clamat*, de là il s'ensuit que le dépôt, le gage, la chose prêtée à usage, celles qui ont été enlevées par vol ou par rapine, doivent être rendues à leurs maîtres, et ne peuvent être distribuées aux créanciers. Si l'on ne peut connoître le maître de ce bien qui est en nature, il faut le donner aux pauvres. Un homme ne peut payer ses créanciers avec du bien qui n'est pas à lui.

Les dettes certaines, c'est-à-dire, que l'on est sûr d'avoir contractées, doivent être acquittées préférablement aux dettes incertaines, c'est-à-dire, à celles que l'on doute être dues : c'est le sentiment de tous les théologiens. A l'égard des dettes certaines, c'est-à-dire, dont on connoît les créanciers, plusieurs théologiens pensent, avec saint Antonin et saint Bernardin de Sienne, qu'on doit les payer avant celles qui sont appelées incertaines, parce qu'on ne connoît pas les personnes à qui on les doit : ainsi, quand un homme se croit obligé de faire des restitutions aux pauvres ou à l'Eglise, ne connoissant pas les personnes à qui il a fait des injustices, comme il arrive lorsqu'ayant vendu à faux poids et à fausse mesure, il lui est impossible de démêler à qui il doit restituer ; alors, dis-je, s'il doit à d'autres personnes qu'il connoît, il est tenu de les payer préférablement aux pauvres et à l'Eglise ; de sorte que, s'il n'a du bien que pour payer ses dettes certaines, il doit l'employer à les payer entièrement, sans en rien retrancher en faveur des pauvres ou de l'Eglise, pour s'acquitter des restitutions qu'il doit faire à cause de ses dettes incertaines. Ce sentiment est cependant combattu par plusieurs docteurs.

Les théologiens ne sont pas plus d'accord entr'eux sur l'ordre qu'on doit observer dans les restitutions, dont quelques-unes sont dues à cause de quelque délit, comme vol, rapine, usure ; et d'autres en conséquence d'un contrat légitime, par exemple, de prêt ou d'achat. Les

uns disent que les premières doivent être faites avant celles-ci; et parmi eux il y en a qui exceptent l'usure en certains cas. D'autres au contraire soutiennent qu'il est indifférent lesquelles de ces dettes on acquitte les premières.

La raison de la pauvreté d'un créancier, s'il n'a pas d'ailleurs d'autre titre pour être préféré, ne paroît pas être une raison pour le payer avant un autre qui est riche: car la pauvreté toute seule ne lui donne pas plus de droit sur ce qui lui est dû, qu'à celui qui est plus riche. Lorsqu'il s'agit de payer ses dettes, qui est une obligation de justice, il faut suivre les justes règles que les lois ont établies; cependant plusieurs théologiens ajoutent que, si un créancier étoit si pauvre qu'il se trouvât réduit à l'extrême nécessité, et même, selon quelques-uns, dans une nécessité griève, on pourroit au moins alors le payer préférablement au riche, pour ne pas violer les règles de la charité, qui est la première de toutes les vertus.

On doit payer les créanciers hypothécaires ou privilégiés, préférablement à ceux qui ne le sont pas: le droit l'ordonne ainsi. On doit suivre, à l'égard des hypothèques et des priviléges, les lois et coutumes des lieux. Il y auroit plusieurs autres cas à décider sur l'ordre qu'il faut garder dans la restitution, dont nous laissons l'examen aux jurisconsultes; il faut consulter, sur cette matière, leurs lumières et leurs ouvrages.

---

*Des Personnes auxquelles il faut restituer.*

La restitution doit se faire à celui qui est le véritable maître de la chose qui doit être restituée, lorsqu'il n'y a aucun inconvénient de la lui rendre: c'est une règle marquée dans plusieurs endroits de la sainte Ecriture. D'ailleurs la restitution est un acte de la justice commutative, par lequel on rétablit l'égalité qui avoit été violée en privant une personne de ce qui lui appartenoit: or, cette

égalité n'est rétablie que quand on lui rend ce qu'on lui a enlevé; et, si on le restitue à une autre, elle en est toujours privée : ainsi l'on n'est pas déchargé d'une restitution, si, lorsqu'on connoît la personne à laquelle on la doit, on se contente d'en faire une aumône aux pauvres; si, lorsqu'on a volé une chose qui fructifie, on n'en restitue pas, en la rendant à son maître, les fruits qu'elle a produits depuis qu'on l'a volée.

Ce n'est pas au possesseur de mauvaise foi que l'on doit restituer, mais au propriétaire légitime ; en prenant toutefois la précaution d'en avertir ce maître de la chose qu'on restitue, et ce possesseur de mauvaise foi, afin que ce dernier soit par-là déchargé de cette restitution.

On doit ordinairement restituer à celui qui est à juste titre possesseur du bien qu'on restitue, quoiqu'il n'en soit pas le maître : car la restitution doit être faite de manière que le droit d'autrui n'en soit pas violé : ainsi, si des choses prêtées à usage, mises en dépôt, louées, étoient rendues aux propriétaires légitimes, on feroit tort aux dépositaires et à ceux auxquels elles ont été louées ou prêtées pour s'en servir, lesquels en doivent répondre aux propriétaires qui les leur ont confiées. On les exposeroit même, si on les rendoit à leur insu, à les payer encore aux propriétaires qui seroient en droit de les y contraindre, si on leur faisoit ces restitutions secrètement et sans qu'ils sussent pourquoi. On feroit pareillement tort à un créancier, en ne lui rendant pas le gage qu'on lui auroit enlevé, et qui est le nantissement de sa dette. On feroit tort à un tailleur, si, lui ayant volé un habit qui lui auroit été donné pour raccommoder, on rendoit directement cet habit ou sa valeur au propriétaire; parce qu'alors on exposeroit le tailleur à ne pas recevoir le salaire de son travail, ou à perdre la confiance du maître de l'habit, qui auroit lieu de l'accuser de négligence.

D'où il s'ensuit encore qu'on doit restituer à l'administrateur et à l'usufruitier, la chose sur laquelle il a droit, en cette qualité, parce qu'il en est chargé et qu'il

en est garant; mais en la lui rendant, on doit prendre des mesures pour que le propriétaire puisse profiter de cette restitution, afin que ce propriétaire et son garant rentrent dans tous leurs droits.

Lorsqu'on n'est pas certain que celui auquel on a pris une chose, en soit l'injuste possesseur, on doit la lui rendre; parce qu'on doit juger favorablement de lui : c'est même la règle du droit que, quand on n'a qu'un simple doute, on doit présumer que celui qui possède une chose en est le maître légitime : *in dubiis melior est conditio possidentis.*

Nous avons dit qu'on doit *ordinairement* restituer une chose volée à celui qui en est le possesseur à juste titre, quoiqu'il n'en soit pas le maître, parce que, lorsqu'il ne souffre aucun dommage de la restitution faite au propriétaire, il est indifférent auquel des deux elle se fasse.

Celui qui a reçu d'un possesseur de bonne foi, une chose qu'il reconnoît ensuite appartenir à un autre, la doit rendre à son maître véritable, si elle lui a été donnée gratuitement; parce qu'il faut rendre un bien à celui qui y a droit : or, dans ce cas, ce possesseur n'y a plus de droit. Si cependant on ne pouvoit rendre cette chose à celui auquel elle appartient, sans s'incommoder notablement, alors on peut la remettre au possesseur, en lui disant de la rendre à son maître; à moins qu'on n'eût juste raison de juger que ce possesseur, homme avare ou sans conscience, ne la restituera pas : car alors on doit se regarder comme celui qui a trouvé le bien d'autrui, qui doit le garder et en avoir soin jusqu'à ce qu'il puisse le remettre entre les mains de celui auquel il appartient, en se faisant toutefois rembourser des frais qu'on aura faits pour le conserver.

Mais, si l'on a acquis à titre onéreux, de ce possesseur de bonne foi, ce bien que l'on reconnoît ensuite appartenir à autrui, en l'achetant, par exemple; on peut le rendre au possesseur, et se faire rendre son argent, en l'avertissant cependant que ce bien n'est pas à lui. Nous

supposons toujours qu'on n'a pas alors juste sujet d'appréhender que ce possesseur ne restitue pas.

La personne qui a acheté de bonne foi une chose qu'elle reconnoît ensuite avoir été volée, ne peut pas la rendre au voleur, même pour se faire rendre son argent; elle doit la restituer à son véritable maître, à moins qu'elle ne soit assurée que ce voleur la restituera, ou qu'elle n'ait des moyens sûrs pour la faire reprendre entre ses mains, lorsque celui auquel elle appartient en aura été prudemment averti : agir autrement, c'est empêcher la réparation du vol, c'est concourir au dommage que souffre le maître de cette chose; parce qu'on est cause par-là qu'il continue d'en être privé; et même, en la rendant au voleur, on la met en pire état qu'elle n'étoit après qu'on l'a eue entre ses mains : car alors cette chose étoit en sûreté pour le maître en faveur duquel elle étoit retrouvée par-là; mais on est cause qu'elle est de nouveau perdue pour lui, dès qu'on la remet au voleur : ce qui est même contraire à la règle de la loi naturelle, *alteri ne feceris quod tibi fieri non vis :* car personne ne voudroit qu'un autre en usât de la même manière, pour un bien qui lui appartiendroit. Il est vrai qu'il est dur de perdre l'argent qu'on a donné de bonne foi pour avoir ce bien d'autrui; mais il faut dire de ce cas, comme de celui où, après avoir acheté une chose volée, on ne pourroit s'en faire rendre le prix par le voleur, parce qu'il seroit mort, ou parce qu'il auroit pris la fuite, ou parce qu'il seroit insolvable : tout le monde convient qu'on n'en seroit pas moins tenu alors de rendre ce bien volé à son maître.

Si celui à qui la restitution doit être faite, est dans une mauvaise disposition qui le mette en état d'abuser à son propre dommage, soit spirituel, soit temporel, ou au préjudice d'autrui, de ce qui lui sera restitué, on ne doit pas lui rendre ce qu'on a à lui, tant qu'il sera dans cette disposition. Ce n'est pas qu'on puisse s'approprier alors ce qu'on retient à cette personne, on doit seulement différer de la lui remettre, jusqu'à ce qu'on sache qu'elle est dans

de meilleurs sentimens. La charité et la justice demandent qu'on empêche le prochain de se faire tort ou d'en faire aux autres : ainsi on ne doit point rendre une épée à un furieux; on péche en restituant une somme d'argent à celui que l'on est assuré devoir s'en servir pour acheter un bénéfice ou pour commettre d'autres crimes; en rendant une clef ou une échelle à celui qu'on sait devoir les employer pour faire des vols ou d'autres mauvaises actions : on seroit même tenu de réparer le tort qui s'en seroit suivi, si par l'usage de ce bien qu'on lui auroit restitué, il avoit causé du dommage à un tiers. Mais, en pareilles circonstances, il faut prendre le conseil d'un directeur sage et éclairé, afin de ne pas se servir trop légèrement de ce prétexte, pour différer la restitution à laquelle on est obligé, ou de savoir si on peut la faire à quelqu'autre qui tienne lieu et place de celui qui doit en profiter : on ne doit pas être juge dans sa propre cause.

Lorsqu'une personne a entre ses mains un bien qu'elle sait certainement ne pas lui appartenir, elle n'est pas dispensée de l'obligation de restituer, par l'ignorance où elle est du légitime propriétaire. Il n'y a que deux moyens qui nous donnent droit à un bien qui n'est pas à nous : le premier est le consentement du maître qui veut bien nous en laisser la propriété; le second est la loi qui nous l'adjuge par la prescription : or, il n'est pas vraisemblable que le propriétaire consente de donner un bien qui lui appartient; lorsqu'on ne sait pas quel est ce propriétaire, il est toujours présumé s'en conserver la propriété. D'un autre côté, la loi qui a établi les prescriptions, a aussi réglé qu'elles ne donnent aucun droit sur un bien, aux possesseurs de mauvaise foi qui sont convaincus que ce qu'ils possèdent n'est point à eux.

C'est donc alors qu'en donnant aux pauvres les biens dont on ne peut connoître les vrais propriétaires, on décharge sa conscience devant Dieu. On doit présumer que le propriétaire consent, dans ce cas, que ne pouvant recouvrer son bien, on en fasse un saint emploi en sa fa-

veur. La loi l'ordonne ainsi, en interprétant la volonté des propriétaires.

Cependant il ne faut pas croire que, dès qu'on a entre les mains le bien d'autrui, dont on ne connoît pas le maître, il soit permis sur l'heure même d'en faire part aux pauvres. La loi, qui est sage et attentive à conserver les droits des absens, veut, qu'avant qu'on distribue ces biens incertains aux pauvres, on fasse des perquisitions pour en découvrir le maître.

Ces perquisitions se doivent faire de bonne foi et très-exactement. Si, par exemple, on a trouvé une bourse, des pierreries, des bijoux, il faut déclarer publiquement qu'on est prêt à les rendre, en affichant, pour cet effet, des billets; ou les faisant publier dans les églises, dans les places publiques du lieu où on les a trouvés, dans les villages et villes du voisinage, dans des lieux même plus éloignés, si l'on a sujet d'espérer et de croire qu'on y découvrira à qui ces choses appartiennent. Ces perquisitions doivent être plus ou moins grandes, selon que ce bien d'autrui qu'on a entre les mains est plus ou moins considérable. Quand on a pris ces mesures de l'avis d'un homme sage, éclairé et craignant Dieu, qu'on a attendu un temps considérable, deux ans, par exemple, ou plus, selon que des gens prudens l'ont conseillé, et qu'on ne peut avoir aucune connoissance du maître du bien qu'on doit restituer, c'est alors qu'on doit le donner aux pauvres à l'intention de celui auquel il appartient. Cependant nous croyons qu'il est bon, surtout si ce bien est de conséquence, de prendre alors une précaution propre à le faire rendre au propriétaire, en cas qu'il vienne dans la suite à être connu. Ce seroit de le remettre, par exemple, à une maison publique de charité, telle qu'est un hôpital de malades, à la charge que, si dans la suite, on en découvre le propriétaire, cet hôpital s'engage de le lui restituer ou en nature ou en valeur, selon le prix qui en seroit fixé alors par les experts, si c'étoit un immeuble ou un meuble qui ne pût se garder.

Néanmoins, si cette précaution n'a pas été prise, et qu'on ait donné absolument aux pauvres ce bien ou ces effets appartenant à autrui, sans y ajouter aucune réserve ou restriction, la restitution n'en est pas moins légitime; on n'y est plus obligé quand on reconnoît dans la suite le maître, parce qu'on a restitué à ceux à qui l'on devoit, dans ce cas, et de la manière que le droit l'ordonne, et qu'on l'a pu.

Ce que nous venons de dire, qu'on doit restituer aux pauvres les biens dont on ne peut pas connoître les légitimes propriétaires, doit s'entendre des cas où l'on ne les connoît ni en général ni en particulier : car, quand on sait à peu près en général que ce sont certaines personnes auxquelles on a fait tort, c'est à elles qu'il faut faire la restitution en général, si l'on peut parler ainsi, en la faisant dans le lieu de leur domicile. Par exemple, un marchand a trompé toutes les personnes qui ont acheté chez lui depuis long-temps, et qui y achètent habituellement : après avoir supputé à quoi peut monter ce qu'il a gagné injustement, il doit répandre cette somme sur les mêmes personnes qui viennent ordinairement acheter chez lui, en leur vendant pour cet effet à meilleur marché; et rendre davantage à ceux qui ont fait des emplettes plus considérables; par-là il s'acquittera peu à peu : il doit encore donner quelques aumônes aux pauvres, en faveur des étrangers qu'il sait avoir trompés, et de ceux qu'il n'aura plus lieu de revoir. S'il n'est plus dans le commerce, il peut s'acquitter de l'obligation où il est de restituer, par une forte contribution à laquelle il s'engage comme de lui-même aux impositions de deniers que le roi lève dans le pays où il faisoit commerce; ou, si cela ne se peut, sans donner lieu à soupçonner que par-là il restitue, en y faisant faire quelque ouvrage qui soit utile au public, ou en donnant aux hôpitaux de ce pays la somme à laquelle il croit que ses fraudes et ses rapines peuvent monter.

Lorsqu'on sait que la restitution est due à une d'entre

plusieurs personnes, trois ou quatre, par exemple, que l'on connoît, sans savoir cependant à laquelle d'entre elles appartient cette restitution, alors on ne peut pas la faire aux pauvres : car, en ce cas, on ne peut pas dire que l'on ne connoît en aucune façon le maître du bien qu'il faut rendre : mais on doit partager cette restitution entre ces personnes, selon la nature du doute que l'on a de celui au profit duquel elle doit appartenir : on ne peut donner tout à une d'entr'elles, ce qu'on juge prudemment appartenir aux autres comme à celles-là.

A l'égard des pauvres auxquels il faut restituer les biens dont on ne connoît pas les maîtres, voici les règles que les théologiens donnent à ce sujet : la première est que, lorsqu'on n'a qu'une connoissance générale des personnes à qui l'on doit restituer, c'est aux pauvres des lieux que la restitution doit se faire. Par exemple, si l'on a enlevé des troupeaux d'un village, sans connoître en particulier ceux à qui ils appartenoient, la restitution doit s'en faire aux pauvres de ce village. Il est à présumer que c'est l'intention de ceux à qui on les a dérobés, parce qu'ils y ont au moins leurs héritiers et leurs parens. Si l'on ne sait pas le lieu particulier de la province où l'on a fait des vols et des injustices, on doit faire cette restitution aux pauvres de la province : la raison est, que par-là on restitue, autant qu'il est possible, à ceux à qui l'on a fait tort, ou au moins à quelques-uns de leurs héritiers.

D'où il suit que ceux qui ont fait des dégâts, des exactions injustes et des concussions dans une ville ou dans une province, sans savoir au juste les particuliers qui ont souffert de ces injustices; sont obligés, autant que faire se peut, de faire leurs restitutions dans ces lieux, en faveur des pauvres du pays, en sorte que, s'ils n'avoient pas voulu que ces pauvres en profitassent, ils seroient obligés de faire une seconde fois ces restitutions en leur faveur : la raison est que, les faisant ailleurs, ils ne le font pas autant qu'il est en leur pouvoir; ni à ceux à qui

ils ont fait tort, ni selon leur intention. Que doit-on donc penser de ceux qui, après avoir pillé des provinces et pays éloignés, font bâtir des hôpitaux dans leur pays ou ailleurs, ou font de grands dons à ceux qui y sont établis? Cette prétendue restitution est incapable de réparer les injustices auxquelles on veut par-là remédier, les pauvres qui ont souffert de ces injustices continuant de souffrir, tandis que d'autres sont nourris du pain de leurs larmes. Il est nécessaire d'observer que ces sortes de restitutions doivent être faites d'une manière utile aux pauvres; et qui n'ait rien de ces marques extérieures de magnificence et de libéralité, qui sont souvent et presque toujours plus l'effet de la vanité de ceux qui les donnent, que celui de leur religion et de leur charité. C'est entre les mains de ceux qui sont chargés du soin de ces pauvres, si l'on donne à des hôpitaux, que ces restitutions doivent être remises; en leur laissant le soin d'en faire tel usage qu'ils jugeront le plus convenable et le plus nécessaire.

On agiroit avec plus de prudence, lorsqu'on a de pareilles restitutions à faire, surtout si elles sont considérables, en prenant l'avis des évêques ou des pasteurs des lieux pour lesquels elles doivent profiter, afin de se déterminer à quels pauvres il faut appliquer les biens dont on ne connoît pas les maîtres. Ces personnes savent mieux les besoins de leurs diocèses ou de leurs paroisses; ces charités seront alors employées avec plus d'exactitude et de fruit; et il semble qu'on peut présumer, dans ces cas, que c'est l'intention des propriétaires. Ainsi, lorsqu'un confesseur est consulté par un pénitent, sur la restitution d'une chose dont il ne connoît pas le maître, ce confesseur doit avoir recours à l'évêque diocésain, pour recevoir ses avis et ses ordres là-dessus: c'est la règle qu'il est ordonné aux confesseurs de ce diocèse, de suivre en pareil cas.

Lorsqu'on est véritablement pauvre et dans l'indigence, on peut appliquer à ses propres besoins les biens qu'on se trouve avoir entre les mains, si l'on n'en connoît pas

les propriétaires: la raison est qu'étant pauvre, et n'étant pas de pire condition, pour avoir ces biens, que les autres pauvres, on peut en profiter aussi bien qu'eux. Mais afin qu'on ne puisse pas se flatter dans ces occasions, ni, sous prétexte d'une pauvreté imaginaire, s'approprier le bien d'autrui, on ne doit alors se servir de ces biens que pour sa subsistance, et après avoir consulté un directeur éclairé qui juge si cette pauvreté est véritable; et pour en juger, ce directeur doit examiner:

1. Si ces personnes qui se disent pauvres, ne font pas des dépenses inutiles et superflues en habits, pour leur table, etc.; car, dans ce cas, elles ne sont pas assez pauvres pour qu'on leur permette de retenir ces biens: les aumônes ne sont destinées que pour tirer les pauvres de la misère, et non pas pour entretenir leur vanité ou leur sensualité.

2. Ce directeur doit aussi s'informer si ces personnes ont ou peuvent avoir d'autres ressources, si elles sont en état de travailler, et si, travaillant pour gagner leur pain, elles ne peuvent pas assez gagner pour nourrir leurs familles: car, si ce sont des fainéans, ce seroit les autoriser dans leur paresse, que de leur accorder l'usage de ces biens, dont ils pourroient se passer en travaillant selon leur profession.

3. Il est important que les confesseurs, avant que de leur en accorder l'usage, examinent si ces pauvres ont acquis ces biens par quelque injustice, ou sans violer les règles de la justice: car ces permissions ne doivent s'accorder aux véritables pauvres que pour les biens qu'ils ont trouvés: s'ils les ont volés, il faut être ferme pour les leur refuser, parce qu'on donneroit lieu à ces personnes de dérober dans la suite, dans la confiance que leur pauvreté les dispenseroit de restituer: néanmoins, s'ils se trouvent quelquefois dans une si grande indigence qu'on juge à propos de les leur laisser, on ne doit le faire qu'après leur avoir imposé des pénitences pour expier, autant qu'il est en eux, le péché du vol et de l'injustice, en leur

faisant promettre qu'ils restitueront, s'ils en ont dans la suite les moyens. Peut-être encore seroit-il plus expédient de les obliger de remettre la chose volée entre les mains de quelque personne sûre et prudente, en leur disant qu'on pourra les aider de quelque aumône, pour ensuite leur en faire donner la valeur. S'ils n'avoient que la valeur en argent de ce vol, on pourroit le leur faire rendre de même, pour les en soulager peu à peu à leur insu : cette précaution exposeroit moins à favoriser leur passion pour le vol, que s'ils savoient qu'ils ont profité de ce qu'ils ont volé.

Lorsqu'on s'est servi, dans sa pauvreté, de choses tombées entre ses mains sans aucune injustice, dont on ne connoissoit pas le maître; de choses trouvées, par exemple, ou achetées de bonne foi, on n'est pas tenu de les rendre, en cas qu'on en découvre dans la suite le propriétaire, quand même on en auroit le moyen, si on les a consumés; parce qu'on les a restituées de la manière qu'on le pouvoit et le devoit, dès qu'on les a consumées en qualité de pauvre.

Mais s'il s'agit de choses acquises par injustice, il semble que celui qui les a consumées dans son extrême indigence, est obligé de les restituer, ou au légitime maître, ou aux pauvres, s'il le peut dans la suite. Il est difficile de s'imaginer que l'injustice qu'il a commise en les dérobant, puisse être pardonnée devant Dieu, s'il ne s'acquitte pas de ce devoir de justice, lorsqu'il en a le moyen.

Celui qui a pris une chose pour subvenir à l'extrême nécessité où il étoit réduit, est obligé de la rendre, s'il l'a encore en nature, lorsqu'il n'en a plus besoin; parce que la nécessité ne donne quelque droit au bien d'autrui, qu'autant qu'il le faut pour se tirer de ce malheureux état: ainsi, pour les choses qui ne se consument pas, elle n'en autorise que l'usage, et elle n'en fait pas acquérir la propriété. Mais, si ce qui a été pris a été consumé, et qu'il s'agisse d'une chose que celui auquel elle appartient eût été obligé d'accorder dans le besoin pressant qui a auto-

risé à la prendre, celui qui l'a prise et qui ne l'a plus, n'est plus obligé à la restitution, quand même il deviendroit dans la suite en état de la faire. *Obligatio restitutionis*, dit Sylvius, *solùm oritur ex duplici ratione, nimirùm aut ex re acceptâ, aut ex acceptione; sed ex neutrâ istarum obligatur is qui, propter urgentem suam necessitatem, aliquid tale (usu consumptibile) accepit; ergò simpliciter non obligatur.... Nihil omninò habet alienum : ergò non tenetur ratione rei quam habeat. Sed neque obligari potest ratione rei quam habuit; quia non accepit eam per vim mutui, vel commodati aut alterius contractûs, vel ex delicto : undè sequitur quòd neque ex acceptione sit obligatus.*

---

### *Combien, et en quel temps on doit restituer.*

La restitution doit égaler le tort qu'on a fait au prochain; parce que, comme nous l'avons déjà remarqué, la restitution est un acte de la justice commutative, qui remet le propriétaire dans un état égal à celui où il eût été si on ne lui eût porté aucun préjudice; et qui lui rend tout ce dont il a été privé par le tort qu'on lui a fait. C'est pourquoi nous avons encore dit ci-dessus que, pour faire une restitution entière et exacte, il faut rendre la même chose qui a été dérobée ou retenue, quand on l'a encore en nature entre ses mains.

En parlant de la restitution à laquelle est obligé le possesseur de mauvaise foi, nous avons dit que, lorsqu'on ne peut restituer le bien d'autrui en nature, on doit en restituer la juste valeur, et nous avons marqué les règles qu'on doit suivre alors. Nous ajouterons ici qu'il y a des cas où l'on est obligé de restituer, quoiqu'on n'ait ni la chose, ni la valeur de la chose qu'on a prise injustement.

Par exemple, quand on a volé ou usurpé un bien, on est obligé de le restituer, ou sa valeur, quoiqu'on l'ait donné, vendu ou consumé, et que même on n'en soit

pas devenu plus riche ; parce que, dès qu'on l'a pris injustement, on en doit répondre à ceux à qui il appartenoit.

On doit dire de même, dans le cas où l'on a acquis de mauvaise foi un bien volé ou usurpé, sachant que celui de qui on l'acquéroit l'avoit volé : on est aussi obligé alors à le restituer, ou sa valeur, quelque usage qu'on en ait fait; parce que, se rendant complice du vol de l'usurpateur, en l'acquérant de lui, on s'est chargé de l'obligation de le restituer.

Quand on a causé par sa faute du dommage au prochain; généralement parlant, on est obligé, quoiqu'on n'en ait pas profité, de le réparer en entier, même avant que d'y avoir été condamné par sentence du juge : car, par l'action qui a causé le dommage, on a ôté en quelque manière au prochain ce dont on l'a privé par le tort qu'on lui a fait : or, la justice veut qu'on rende au prochain ce qu'on lui a enlevé, et qu'en le dédommageant, on le remette dans son premier état, si cela se peut, sans attendre qu'on y soit condamné.

A l'égard de l'amende que les lois ordonnent pour punir ceux qui sont responsables d'un dommage, on n'est obligé de la payer que quand on y a été condamné par la sentence du juge; mais, après cette condamnation, on doit en conscience la payer, si l'on est en état de le faire. Le juge peut condamner à rendre plus qu'on ne doit; il le peut pour le bien public, afin d'arrêter le cours de l'injustice; il le peut même par rapport à la personne de celui qui a volé ou causé le dommage, parce qu'il tient la place de Dieu, qui veut qu'on punisse les crimes.

On doit mettre une grande différence entre ceux qui sont obligés de réparer le dommage dont ils sont les auteurs, ayant pris un bien à un tiers qui l'avoit entre les mains et le possédoit effectivement, *actu*, comme disent les théologiens; et ceux qui sont obligés de restituer le dommage qu'ils ont causé à une personne, en l'empêchant d'avoir un bien qu'elle espéroit d'avoir, *potentiâ tantùm.*

A l'égard des premiers, la justice commutative demande qu'ils rendent, ou la chose qu'ils ont prise, ou sa juste valeur; autrement on rendroit moins qu'on n'auroit volé. Mais la restitution des choses qu'on a empêché d'avoir, à ceux qui espéroient de les posséder, suit des règles toutes différentes: car ce qu'on a entre les mains et qu'on possède actuellement, est plus appréciable que ce qu'on espère de posséder; en outre, il arrive souvent que, si l'on restituoit la valeur de la chose, eu égard au temps qu'elle devoit être possédée, on rendroit plus qu'on n'auroit fait tort; parce que, par exemple, elle vaudra plus alors qu'au temps qu'on a empêché qu'on ne l'eût. Si on vend son blé en herbe, ou tous les raisins d'une vigne avant la vendange, on les vendra moins que le blé qui est dans la grange, et que le vin qui est en cave.

Pour savoir comment il faut régler la restitution des choses qu'on a empêché une personne de posséder et d'avoir, lorsqu'elle y avoit un droit légitime, il faut faire attention, 1. au temps dans lequel cette personne espéroit de les posséder : car il peut être plus proche ou plus éloigné. 2. Il faut avoir égard à l'espérance qu'elle avoit de les posséder : cette espérance peut être mieux fondée dans des cas que dans d'autres. 3. Il faut examiner quel risque il falloit courir pour en acquérir la possession : il est quelquefois plus ou moins grand. 4. On doit considérer les dépenses qu'il étoit nécessaire de faire avant que de les avoir : elles peuvent être quelquefois considérables, quelquefois il n'en faut faire que de très-modiques. Toutes ces circonstances augmentent ou diminuent le prix des choses qu'on espéroit d'avoir. Ainsi quand, dans tous les cas où l'on a empêché une personne de parvenir à la possession d'un bien sur lequel elle avoit un droit acquis, on a pesé toutes ces circonstances, il est aisé de connoître jusqu'où peut aller le prix des choses qu'on est alors obligé de restituer.

Un homme sage et prudent peut le régler. Par exemple, des chasseurs ont marché dans un champ qu'on venoit

de semer, et ont empêché les semences de germer et de porter du fruit : ils sont obligés de dédommager ceux qui, après l'avoir labouré avec peine et avoir fait la dépense d'y jeter du grain, espéroient de recueillir au temps de la moisson; mais, si l'on pèse toutes les circonstances dont nous venons de parler, ils ne sont pas obligés à une restitution aussi considérable que ceux qui auroient ravagé ce champ à la veille de la moisson; parce que l'espérance du gain, à la veille de la moisson, est plus prochaine; elle est plus certaine, il y a moins de risque pour les grains, et il y a moins de dépense à faire pour la simple récolte. On en doit dire de même du dégât dans les vignes, etc.

Ces décisions regardent également les personnes qui auroient volé des chevaux, des mulets, etc. à ceux qui font profession de les louer; elles seroient obligées de rendre, jour pour jour, le prix que ceux-ci en auroient tiré en les louant; mais c'est toujours après avoir fait attention aux circonstances que nous venons d'expliquer.

Nous avons déjà dit qu'on ne peut différer de restituer, lorsqu'on en a le pouvoir. Si l'on doit à cause d'une injustice, on est obligé de restituer au plutôt, moralement parlant, c'est-à-dire, lorsqu'on le peut. Si l'on doit en vertu d'un contrat, il faut rendre au temps qui est marqué par le contrat, ou déterminé par les lois : si le temps du paiement n'a pas été fixé, il faut faire la restitution, lorsque le créancier auquel elle est due, l'exige, ou lorsque le débiteur peut la faire. Ces décisions doivent s'entendre, moralement parlant, c'est-à-dire, aussitôt qu'on peut le faire, et qu'on en a le moyen; à moins, comme nous l'avons déjà dit, qu'on n'ait une raison importante et juste de différer la restitution.

### *En quel lieu et aux dépens de qui la Restitution doit être faite.*

Pour résoudre cette question, il faut savoir d'où naît l'obligation de restituer : car il faut juger différemment de celui qui a été possesseur de bonne foi du bien d'autrui, ou de celui qui en a été possesseur de mauvaise foi, ou de celui qui doit rendre le bien d'autrui qu'il possédoit en vertu d'un contrat passé sans aucune injustice.

Il suffit que le possesseur qui a eu de bonne foi une chose appartenant à autrui, pour l'avoir achetée ou reçue de bonne foi, ignorant qu'elle avoit été volée, la restitue dans l'endroit même où il la possède : ainsi si, pour la remettre au propriétaire qui demeure ailleurs, il est obligé de faire des frais, c'est le propriétaire qui doit les payer; c'est assez que ce possesseur lui en donne avis : il ne lui a rien pris, il ne lui a fait par lui-même aucun tort; il ne seroit donc pas juste qu'il lui en coûtât aucune dépense pour lui rendre cette chose. Bien plus, si ce possesseur de bonne foi étoit obligé de faire des dépenses pour garder et conserver ce bien, ce devroit être sur le compte du maître; parce que ce seroit pour lui faire plaisir, et pour lui en conserver la propriété. S'il ne pouvoit avertir le propriétaire, sans faire quelques frais, il seroit en droit de se les faire payer. Il faut en dire de même de celui qui renvoie à son maître une chose égarée qu'il a trouvée.

Mais cette décision n'auroit pas lieu, si ce possesseur de bonne foi avoit retardé, sans une raison légitime, de rendre la chose qu'il avoit entre ses mains, après avoir su qu'elle appartenoit à un tiers; parce que ce retardement le rendroit coupable, et l'obligeroit de réparer le tort fait au propriétaire par ce délai. C'est alors à celui qui a différé de restituer, de s'imputer les frais et les dépenses qu'il doit faire pour rendre cette chose : le proprié-

taire n'est pas tenu de les supporter, puisque ce délai lui a fait tort.

Si ce possesseur de bonne foi avoit imprudemment fait transporter cette chose ailleurs, après avoir connu qu'elle n'étoit pas à lui, il devroit alors supporter les frais que le propriétaire n'auroit pas faits pour la rapporter de là : il ne devroit pas les supporter, s'il l'avoit fait transporter ailleurs, parce qu'il ne pouvoit la conserver dans le lieu où il a commencé de la posséder.

Si le propriétaire est dans un pays trop éloigné pour qu'on puisse lui donner avis de ce qu'on a à lui entre les mains, ou si la chose qu'on doit lui rendre, vaut trop peu pour mériter de faire certaines dépenses pour la lui rendre; il faut alors la remettre en dépôt dans un endroit sûr où elle soit conservée, pour la lui rendre à son retour; entre les mains des administrateurs d'un hôpital, par exemple, à un monastère, aux parens de celui à qui elle est due; en leur déclarant expressément qu'on ne leur remet cette chose qu'à cette condition.

Lorsque c'est l'injustice qui oblige de restituer une chose appartenant à autrui, il faut la remettre, à ses frais, dans le lieu où le propriétaire l'auroit possédée, s'il n'en avoit pas été privé; parce qu'il n'est pas juste qu'il souffre du tort qu'on lui a fait en la lui ôtant : ainsi ce n'est pas à lui à faire les frais nécessaires pour la recouvrer.

Si celui qu'une injustice oblige à restituer est alors tenu de faire des dépenses pour le transport de ce qu'il doit rendre, il doit s'imputer à lui-même, si, par sa faute, il est chargé de tous ces frais : *damnum quod quis suâ culpâ sentit, sibi debet, non aliis, imputare.*

Il rend, à la vérité, plus qu'il n'a pris; mais il doit rendre ce qu'il a pris; il ne peut le rendre qu'en faisant ces dépenses : c'est donc un moyen absolument nécessaire.

Cependant, s'il étoit certain que le propriétaire eût fait des frais, pour transporter jusqu'au lieu où il demeure la chose qu'on doit lui restituer, on pourroit alors

les déduire ; parce que celui qui a fait tort à un autre, n'est pas obligé de le faire gagner en lui restituant ce qu'il a à lui ; il n'est pas obligé de rendre plus que ce qu'il a volé, ou plus que ne monte le dommage qu'il lui a causé : il n'est tenu qu'à le dédommager ; et cela suffit.

Il y a cependant un cas où il ne pourroit pas prélever les frais qu'auroit été obligé de faire le maître de cette chose pour la transporter ailleurs : ce seroit celui où la personne qui a commis l'injustice, auroit été cause, par le tort qu'elle auroit fait, que celui qui en auroit souffert auroit changé de domicile. Par exemple, si par le vol d'une somme considérable, on avoit contraint celui auquel elle auroit été prise, de quitter le lieu où il vivoit alors, ne pouvant plus y subsister, pour aller habiter un plus petit endroit, afin d'y vivre à meilleur marché ; alors le voleur, ou celui qui auroit fait le dommage, seroit obligé non-seulement de faire tenir, à ses frais, l'argent qu'il lui devoit, ou la somme qu'il auroit à lui, mais encore de l'indemniser des dépenses de son voyage et de son changement de domicile ; parce que ç'auroit été une suite du préjudice qu'on lui auroit causé.

S'il y avoit apparence que celui à qui l'on a fait du tort dût bientôt revenir dans son premier domicile, on pourroit attendre son retour, pour éviter les dépenses que l'on doit faire pour lui restituer, pourvu qu'il ne souffrît pas de ce délai : on pourroit encore différer quelque temps cette restitution, si l'on pouvoit espérer de la faire dans peu à moins de frais.

Lorsque la restitution est fondée sur quelque dommage, si ce dommage causé à un tiers regarde sa personne ; si, par exemple, on a empêché un ouvrier de gagner sa vie, par une blessure qu'on lui a faite, en lui occasionnant, en outre, des frais pour se faire guérir ; alors on doit l'indemniser dans le lieu de sa résidence : on ne peut s'en dispenser, quoique son domicile soit éloigné ; et l'on est obligé de lui renvoyer, à ses frais et dépens, les dommages et intérêts qu'on lui doit ; parce qu'ayant fait tort

à sa personne, il est juste qu'on lui fasse remettre tout ce qu'il lui en a coûté, par-tout où il se trouvera : c'est une juste punition de la faute commise en le blessant.

Si c'est dans ses biens qu'on a fait tort au prochain, il suffit de les restituer dans le lieu où il devoit en recevoir les revenus et en recueillir les fruits : on lui rend alors au juste tout ce qu'on lui doit; et on ne lui cause aucune dépense, quand, pour le dédommager du dégât fait sur ses terres, on le paie dans le même lieu, en cas qu'il en soit éloigné : car, s'il est obligé à quelques dépenses, pour en tirer les sommes qu'on y remet alors à son profit afin de l'indemniser, il a coutume de les faire tous les ans pour y recevoir ses revenus.

A l'égard de l'argent, c'est un bien qui n'a point d'assiette, *non habet situm*, comme les fonds de terre : dans cette espèce, si l'on a fait faire par mauvaise foi des dépenses en argent à quelqu'un, en lui suscitant, par exemple, un procès injuste, c'est au lieu de son domicile qu'on doit lui faire restituer ce qu'il lui en a coûté pour le soutenir.

Pour savoir en quel lieu et aux dépens de qui doit se rendre le bien d'autrui qu'on possède en vertu d'un contrat passé sans aucune injustice, il faut examiner à l'avantage de qui est ce contrat : s'il est tout à l'avantage du bailleur, ainsi que dans le dépôt, on n'est obligé de rendre ce qui appartient à autrui, que dans le lieu où on l'a reçu et l'on avoit promis de le garder. C'est à celui qui a déposé, à faire les frais du transport du dépôt, si ce n'est qu'on l'eût mis de mauvaise foi en un autre lieu que celui où l'on devoit le garder : la raison est, que le dépôt n'oblige qu'à la simple garde.

Si ce dépôt avoit été volé au dépositaire, et qu'on l'eût transporté dans un pays éloigné, ce seroit au voleur, s'il étoit découvert, à faire la dépense du retour de ce dépôt; le dépositaire n'y seroit pas obligé, à moins que ce vol ne fût arrivé par sa faute. Nous avons dit ci-devant, de quelle faute le dépositaire est responsable.

Si le contrat est tout à l'avantage du preneur, ainsi que dans le prêt gratuit, il est obligé de faire les frais de la restitution et de restituer dans le lieu où il a reçu : ainsi, lorsqu'on a emprunté une somme, on doit la rembourser dans le lieu du domicile qu'avoit le créancier lorsqu'il a prêté, qui est censé celui où l'on a promis de faire le remboursement ; à moins qu'on ne fût convenu, en empruntant, de remettre cette somme ailleurs. Il faut observer que, si le débiteur s'étoit chargé de faire des dépenses considérables, pour rendre cet argent en un certain lieu au temps du remboursement, il y auroit de l'usure. Par exemple, Pierre étant à Paris, prête à Paul la somme de mille écus, ensuite il va s'établir à Marseille : Paul n'est pas obligé de faire rendre à Pierre cette somme à ses frais et dépens.

Tous les frais que celui qui a emprunté doit faire pour faire rendre à son créancier les deniers empruntés au lieu du domicile qu'il avoit lors du prêt, doivent être supportés par le débiteur : le créancier ne doit pas souffrir pour lui avoir prêté.

A l'égard des contrats qui sont à l'avantage du preneur et du bailleur, s'il s'agit d'un contrat de louage, et que la chose louée soit mobilière, il la faut rendre au maître à ses frais et dépens dans le lieu où on l'a louée : si la chose louée est immobilière, telle qu'est une terre ou une maison affermée, il faut en payer les loyers au lieu dont on est convenu par le contrat : si le preneur les doit payer au lieu où il demeure, il n'est tenu d'aucuns frais pour les payer : mais il doit les supporter, s'il est obligé de les faire remettre au bailleur dans un autre endroit éloigné de son domicile.

S'il s'agit d'un gage reçu en nantissement lorsqu'on a prêté, il doit être rendu au lieu du domicile qu'avoit le créancier lorsqu'il l'a reçu ; à moins que les contractans ne soient convenus du contraire. S'il faut faire des dépenses pour envoyer ce gage au débiteur, ce doit être à ses frais et dépens ; à moins que le créancier, ayant changé

de domicile, ne l'eût emporté avec lui : car alors celui-ci seroit au moins obligé de faire les frais du rapport de ce gage dans son premier domicile, où il l'avoit reçu. Ce débiteur étant chargé des frais ordinaires dans le premier cas, parce que ce prêt a été fait pour lui faire plaisir, le créancier doit faire les frais du transport extraordinaire dans le second cas, ce gage lui ayant été donné pour sûreté de son remboursement.

S'il s'agit de ventes et d'achats, le prix de ce qui a été acheté doit communément se payer au lieu où il a été vendu, à moins que les contractans n'en fussent convenus autrement. L'acheteur est chargé de tous les frais qu'il faut faire, pour faire tenir au vendeur, dans le lieu réglé par la vente, le prix de ce qu'il a acheté. Mais si l'acheteur ne peut, sans en souffrir, payer ailleurs qu'au lieu où la chose lui a été vendue, le vendeur, en l'exigeant de lui, doit lui céder à un plus bas prix ce qu'il lui vend, afin qu'il y ait quelque compensation.

*Aux risques et périls de qui la Restitution doit être faite.*

Nous parlons de la restitution qui ne peut être faite immédiatement au maître de la chose qu'on restitue, ou parce que ce propriétaire est absent, ou parce qu'il est de l'intérêt de celui qui restitue de ne pas se faire connoître. On demande qui doit supporter la perte, en cas que ce qu'on envoie pour le restituer vienne à périr en chemin, soit par la faute de celui qui a été chargé de le porter au propriétaire, soit par cas fortuit?

Lorsqu'on renvoie à une personne une chose qui lui appartient, et que l'on avoit entre les mains, pour l'avoir achetée et reçue dans la bonne foi, ou pour l'avoir trouvée, on n'est pas responsable si elle périt en chemin ; pourvu qu'en la renvoyant on ait pris les précautions suffisantes, afin qu'elle fût remise à celui qui en est le maître : c'est

sur le compte du maître qu'elle est perdue, parce qu'alors celui qui la renvoyoit n'est pas en faute.

Un voleur ou un possesseur de mauvaise foi est garant et responsable des choses qu'il doit restituer, jusqu'à ce qu'il les ait remises sûrement et actuellement entre les mains de la personne à qui elles appartiennent ; de sorte que, si ces choses périssent auparavant, sans sa faute comme par sa faute, même par un cas fortuit, soit qu'il les eût encore entre les mains, soit après les avoir renvoyées à leur maître par une personne qu'il avoit chargée de les lui remettre ; quel que soitce commissionnaire, particulier ou voiturier public, le voleur ou possesseur de mauvaise foi est obligé d'en rendre la valeur, et de les restituer sur le pied qu'elles valoient lorsqu'il les avoit entre les mains, en cas qu'elles aient diminué de prix : la raison est, qu'un débiteur injuste n'est point déchargé de la restitution, jusqu'à ce qu'il ait dédommagé celui à qui il a fait tort, en lui rendant réellement tout ce qu'il a à lui.

Lorsqu'un créancier renvoie à son débiteur un gage qu'il avoit reçu de lui en nantissement d'une somme qu'il lui avoit prêtée, s'il a pris des mesures justes pour le lui faire remettre, et qu'il se perde en chemin, c'est sur le compte du débiteur, puisqu'il en est toujours le maître. Mais, si le créancier l'avoit emporté hors du lieu où il devoit le rendre, et que, lorsqu'il l'y a renvoyé, ce gage se soit perdu, c'est lui qui en doit porter la perte, parce qu'il s'en est rendu garant en le portant ailleurs ; à moins qu'étant obligé de changer de domicile, il n'eût eu permission du débiteur d'emporter ce gage avec lui.

Une chose due par contrat périt pour le créancier, s'il en conserve le domaine, mais elle périt pour le débiteur auquel le domaine est transporté ; parce qu'un bien doit périr sur le compte de celui auquel il appartient, comme il doit profiter à son avantage. Voilà pourquoi, lorsque la chose doit être rendue en elle-même et en individu, comme il arrive dans le dépôt, dans le prêt à usage, etc.

c'est celui auquel appartient le dépôt, ou ce qui a été prêté à usage, qui doit en supporter la perte, parce qu'il n'a jamais cessé d'en être le maître; à moins qu'il n'y ait eu quelque faute qui en rende responsable celui qui étoit chargé de la lui renvoyer. Mais, lorsque la chose ne doit pas être rendue en elle-même et en individu, comme il arrive dans le prêt appelé *mutuum*, ou dans la vente lorsqu'elle est consommée, c'est le débiteur qui doit en supporter la perte; parce qu'il a acquis le domaine, et de ce qui lui a été prêté, et de qu'il a acheté. Ainsi, si Pierre avoit envoyé à Paul cent écus qu'il lui devoit, dans une bourse appartenant à ce dernier qui la lui avoit aussi prêtée, et que le tout eût été perdu, la perte des cent écus seroit pour le compte de Pierre, et celle de la bourse seroit pour celui de Paul.

Celui qui a prié un de ses amis de lui prêter une somme d'argent ou des denrées, et de les confier à une telle personne qu'il lui a marquée, doit en porter la perte, si cette perte est arrivée depuis que cette personne en a été chargée; parce qu'alors il est censé avoir reçu cet argent ou ces denrées; pourvu toutefois que celui qui a prêté, ne fût pas assuré de l'infidélité de ce commissionnaire qu'on lui indiquoit, étant plus en état de le connoître que l'emprunteur qui le croyoit honnête homme, et qui ne s'y seroit pas fié s'il l'avoit connu tel qu'il étoit.

Si un créancier adresse à son débiteur une personne exprès, pour retirer ce qui lui est dû, ou laisse à ce débiteur la liberté de le lui renvoyer par telle personne qu'il voudra, qui ait la réputation de probité; le débiteur s'y étant conformé, c'est sur le créancier qu'en doit tomber la perte, si elle a lieu; dans le premier cas, parce que la personne qu'il avoit adressée au débiteur, le représentoit pour recevoir ce qui lui étoit dû; dans le second cas, parce que le débiteur n'a en effet confié ce qu'il a envoyé, qu'à un homme qui étoit reconnu pour avoir de la probité, et qu'alors il a fait tout ce dont le créancier l'a chargé.

*Des Causes légitimes pour lesquelles on peut différer ou se dispenser de restituer.*

L'impuissance de restituer est une cause juste et légitime qui donne droit de différer la restitution à laquelle on est obligé, ou qui en exempte. Il y a deux sortes d'impuissances de restituer : l'une s'appelle *physique*, quand on n'a rien, c'est-à-dire qu'on n'a aucun bien pour restituer; l'autre, qui se nomme *morale*, est une grande difficulté qu'il y a à pouvoir restituer, laquelle a lieu lorsqu'on ne le peut absolument, sans se faire un tort considérable, par exemple, sans perdre son honneur, sans tomber dans une extrême pauvreté, sans s'exposer à perdre la vie.

L'impuissance physique exempte de restituer, parce que personne n'est obligé à l'impossible. Celui à qui il est dû, est censé alors consentir, selon les règles du précepte de la charité, que celui qui lui doit soit exempt de lui rendre ce qui lui appartient. Mais il faut que celui qui est dans cette impossibilité ait la volonté de restituer, s'il se trouve un jour en état de le faire : un confesseur ne doit pas absoudre celui qui ne seroit pas alors dans cette disposition; il doit même bien examiner le pénitent, pour empêcher qu'il ne se trompe dans le jugement qu'il fait de l'impossibilité de restituer où il se croit : car plusieurs se flattent sur cet article, et s'abusent. Celui qui est véritablement dans l'impuissance absolue de restituer, n'est pas obligé de demander à son créancier la remise de sa dette : car, quand un créancier ne voudroit pas, dans ce cas, remettre ce qui lui est dû, on ne seroit cependant pas obligé de le payer ou de le dédommager. Il n'est nécessaire de demander cette remise, que lorsqu'on doute si l'on est véritablement dans l'impossibilité de restituer.

L'impuissance morale de restituer ne consiste pas dans un point indivisible; elle a plus ou moins d'étendue, selon les différentes circonstances. Elle se mesure principalement sur la qualité du débiteur et sur celle du créancier : ainsi il est difficile de décider en particulier, quand l'impuissance est au point qu'elle excuse le débiteur de la restitution. C'est pourquoi les directeurs qu'on consulte sur cette matière, doivent ne rien décider qu'ils n'aient mûrement et soigneusement examiné ce qu'on leur propose, avant de donner leur réponse. Nous allons expliquer, par plusieurs résolutions, ce qu'on doit entendre par la véritable impuissance morale qui donne lieu de différer une restitution, ou qui en exempte entièrement, lorsqu'on ne pourroit restituer sans se faire un tort considérable.

On est censé dans l'impuissance de restituer, quand on a besoin pour soi et pour ceux qu'on est obligé de nourrir, du bien qu'on devroit restituer, et qu'on ne peut absolument s'en passer, parce qu'on est dans une extrême nécessité et indigence : cette impuissance, si elle est véritable, exempte de la restitution de ce bien. La raison est que, quand on se trouve dans une extrême nécessité, les biens sont, pour ainsi dire, communs; c'est le premier état que Dieu avoit établi parmi les hommes : d'où il s'ensuit qu'il ne faut pas regarder alors à qui ces biens appartiennent par le droit des gens, mais à qui ils sont absolument nécessaires pour vivre. Ce que nous venons de dire, ne doit s'entendre que du cas d'extrême nécessité.

On distingue trois sortes de nécessités : la première est appelée extrême, c'est celle d'une personne qui est dans une telle indigence, qu'elle court risque de mourir si elle n'est secourue. La seconde est appelée griève; c'est celle d'une personne qui souffre tellement par le besoin des choses nécessaires, qu'à peine peut-elle vivre, ou qui est exposée au danger de tomber malade ou de souffrir un dommage considérable. Enfin, la troisième espèce de né-

cessité est appelée commune ; c'est celle des personnes qui mendient leur pain ou qui n'ont pas de quoi payer leurs dettes.

Lorsque le créancier est réduit, comme son débiteur, à une extrême nécessité, si c'est ce dernier qui en est la cause, pour lui avoir enlevé ce qui lui restoit pour vivre, et qui étoit son unique ressource, alors l'extrême nécessité n'autorise pas le débiteur à prendre ni à retenir ce bien; il doit le restituer, parce que la condition du créancier qui en étoit en possession est préférable, et que personne ne doit profiter de son propre crime. Si le créancier n'est pas tombé dans cette totale indigence par la privation de ce que le débiteur a à lui, plusieurs théologiens pensent que l'extrême besoin dans lequel se trouve pareillement ce dernier, l'autorise à différer de lui restituer ce qu'il doit, par la règle du droit naturel que nous avons marquée ci-dessus, que, dans l'extrême nécessité, toutes choses sont communes quant à l'usage; au moins lorsqu'on n'est que la cause innocente de la misère que souffre le créancier.

Si dans la suite l'extrême nécessité qui avoit fait différer une restitution cesse, et que le débiteur raccommode ses affaires, il est obligé de restituer ce qu'il doit, s'il l'a encore entre les mains, ainsi que nous l'avons déjà remarqué; parce que le maître légitime du bien qu'il retient, n'en a pas perdu, par ce délai, le domaine et la propriété, et qu'il est en droit d'exiger qu'on le lui rende.

Si l'obligation de restituer ne provient pas du délit, ou si l'on ne s'est pas mis par sa faute hors d'état de restituer, en ne le faisant pas lorsqu'on le pouvoit, le débiteur qui a été dans l'impuissance de restituer, s'il revient en état dans la suite de payer son créancier, n'est pas obligé de le dédommager de tout ce qu'il a souffert par ce délai ; il suffit qu'il lui rende la chose qu'il étoit tenu de lui restituer, ou sa valeur : la raison est, que le débiteur n'est point alors en faute ; le dommage que le créancier a souffert est un cas purement fortuit, dont personne

n'est responsable. Mais, si l'obligation de restituer provenoit d'un délit, ou si l'on n'avoit pas restitué lorsqu'on le pouvoit, le débiteur seroit obligé de réparer tout le dommage qu'auroit souffert le créancier, du délai de la restitution occasionné par l'impossibilité de la faire; parce que, quoique le retardement causé par cette réelle impuissance ne fût pas criminel en lui-même, il le seroit dans sa cause et dans son origine.

Celui qui ne peut restituer sans se faire un tort considérable, par exemple, sans décheoir de son état naturel qui est celui de sa naissance, sans vendre ses biens à vil prix, peut différer de restituer ce qu'il doit; pourvu que celui à qui il doit restituer, ne souffre pas un pareil dommage du délai de cette restitution : la raison de cette condition est que, quand on ne se trouve pas dans une extrême nécessité, il faut avoir plus d'égard au dommage que souffre le créancier, qu'à celui que l'on souffre soi-même.

Quand des personnes croient qu'elles peuvent différer de restituer, parce qu'elles ne peuvent le faire sur-le-champ sans décheoir de leur état, on doit examiner si elles sont élevées à cet état, par leur naissance ou par des voies justes, ou si elles y sont parvenues par des voies illicites. Celles qui sont élevées à leur état par leur naissance, ou qui y sont parvenues légitimement, sont obligées de regarder si elles ont des biens par le moyen desquels elles pourront payer peu à peu leurs créanciers, et se soutenir dans leur état : alors elles peuvent différer de restituer; et, pour faire cette restitution, elles doivent modérer leur dépense. C'est sur les avis d'un directeur sage et éclairé qu'elles doivent régler ces épargnes, en faisant retrancher les dépenses superflues.

Si au contraire ces personnes ont plus de dettes que de bien, et qu'elles ne puissent se soutenir dans leur état qu'aux dépens de leurs créanciers, on ne doit pas souffrir qu'elles diffèrent ou s'exemptent de restituer; parce qu'alors on ne peut pas dire qu'elles se fassent tort en

restituant; elles ne perdent rien de leur bien, elles ne font que se priver de la jouissance du bien d'autrui qu'elles possèdent injustement.

On doit encore condamner les marchands qui, devant beaucoup, diffèrent de restituer, et prennent pour prétexte que, s'ils paient tout ce qu'ils sont obligés de rendre, il faut qu'ils cessent de gagner dans leur commerce; parce que l'espérance de gagner avec le bien d'autrui, que la cupidité leur inspire, ne peut les autoriser à violer les règles de la justice qu'ils doivent garder à l'égard de ceux à qui ils doivent.

Les libertins et les joueurs qui se sont endettés, et ont pris de tout côté pour fournir à leurs débauches et à leur jeu, ne méritent pas qu'on les laisse jouir du bien qui leur reste, et qu'on les dispense de restituer ce qu'ils ont volé; le dommage qu'ils souffriront en vendant leurs biens pour payer leurs dettes, et en réduisant leur état, est la juste punition de leur vie déréglée; ils ne se dépouillent d'ailleurs de rien, puisqu'ils n'ont rien qui leur appartienne; il faut les obliger à restituer sans délai.

Ceux qui se sont élevés à l'état où ils sont, par des injustices, par des usures, des concussions, ou par d'autres voies illicites, ne doivent pas faire difficulté d'en décheoir et de retourner à leur premier état, si, pour se maintenir dans celui où ils se trouvent, il faut qu'ils diffèrent de payer leurs dettes: ce n'est pas décheoir, en ce cas, c'est rentrer dans sa première condition; ce n'est pas se diffamer dans l'esprit des gens sages, de quitter un état injustement acquis; c'est rétablir au contraire la réputation qu'on avoit perdue; car il est difficile alors qu'on ait dérobé entièrement son injustice au public, et qu'on n'en ait pas au moins été soupçonné: ces personnes ne souffrent aucun dommage dans leurs biens, dès qu'elles n'en ont aucun entre les mains qui soit à elles; ils appartiennent à ceux auxquelles elles doivent les rendre; elles ne doivent pas se soutenir aux dépens des autres, dans un état qui ne leur convient pas selon l'ordre de leur naissance.

Cette décision suppose qu'une personne qui s'est élevée au-dessus de sa condition, n'est parvenue au degré de fortune et d'opulence où elle se trouve, que par des usures et des injustices, et n'ait eu auparavant aucun bien justement acquis : car pour lors elle pourroit retenir le bien qu'elle avoit avant de faire fortune, pour vivre honnêtement dans son premier état; et suivre le conseil d'un directeur sage et éclairé, pour apprendre de lui, eu égard aux circonstances de ce premier état, ce qu'elle pourroit différer de restituer, et ce qu'elle devroit restituer sans aucun délai. Ce directeur ne devroit pas alors s'arrêter à l'état présent de cette personne, parce que ce n'est pas son état naturel : mais regarder si elle n'est pas obligée de se rabaisser au-dessous de l'état dans lequel elle est née, parce qu'alors elle seroit comme dans l'impuissance morale de restituer ce qu'elle réserve pour vivre selon l'ordre de sa naissance : elle doit au moins faire des épargnes, et vivre avec beaucoup d'économie, pour tâcher de restituer ce qu'elle croit être obligée de rendre, après s'être réduite à son premier état. Il faut avouer que cela est bien délicat, parce qu'on se flatte presque toujours, quand il s'agit du précepte de la restitution.

Si un homme qui se seroit élevé par ses usures et ses injustices à un état qui ne convenoit pas à sa naissance, passoit réellement pour un honnête homme et un homme de bien, parce que ses usures et ses injustices sont secrètes, on ne pourroit pas l'obliger, en conscience, à rendre tout d'un coup tout ce qu'il auroit acquis, et à rentrer dans son premier état, s'il ne pouvoit le faire sans se diffamer, ou sans rendre publics tous ses vols. On le pourroit bien moins encore, si, en faisant connoître ses malversations, par une restitution imprudemment faite, il donnoit lieu aux juges de le rechercher pour le punir selon la rigueur des lois: peut-être par des supplices infâmes qui lui feroient perdre la vie, ou déshonoreroient sa famille. On pourroit alors permettre à cet homme de restituer peu à peu, et par parcelles, ce qu'il auroit volé

aux uns et aux autres : et, pour cela, il faudroit l'engager à retrancher les dépenses superflues. On devroit même l'obliger à se réduire au simple nécessaire, encore bien frugalement : mais un directeur devroit, pour donner à cet homme les conseils nécessaires, prendre une entière connoissance de tous ses biens et de ses affaires, et bien examiner, 1. ce qu'il pourroit restituer au plutôt sans se décrier dans le monde ; 2. la justice des moyens qu'il prendroit pour restituer le plus tôt qu'il lui seroit possible.

Si les personnes qui peuvent en conscience différer de payer leurs dettes, dans les cas que nous venons de marquer, font tort par ces délais à ceux à qui elles doivent, elles sont obligées de les dédommager dans la suite, si elles le peuvent, de ce qu'ils en ont souffert; par exemple, si elles les ont obligés par-là d'emprunter à intérêt pour des dépenses nécessaires ou dans un pressant besoin. Il n'y a qu'un cas où l'on n'est pas alors obligé à la restitution de ce dommage : ce seroit celui dont nous avons parlé plusieurs fois, où l'on n'auroit pu absolument restituer, parce qu'on étoit dans une extrême pauvreté.

Lorsqu'un homme qui a beaucoup de dettes, ne peut présentement payer un de ses créanciers, sans s'ôter le moyen de payer les autres, il peut en conscience différer de le payer, s'il a lieu d'espérer de satisfaire à tous les autres par ce délai : dans cette circonstance, il n'est pas tenu de payer ce créancier au préjudice des autres à qui il doit; à moins toutefois qu'il ne fût dans un très-pressant besoin : car, en ce cas, sa pauvreté sembleroit obliger les autres créanciers, à consentir qu'il fût payé préférablement à eux.

La remise d'une dette, accordée par le créancier, en décharge entièrement le débiteur; parce que chacun est le maître de donner son bien à qui il lui plaît : mais cela suppose trois conditions : la première est, que celui qui consent qu'on retienne, pour un temps ou pour toujours, le bien qui lui appartient, soit en droit d'y consentir et de faire cette cession : ainsi ceux auxquels la loi défend

de faire un don de leur bien, comme les mineurs, les esprits foibles et les personnes interdites par les magistrats, ne peuvent remettre une dette, ni exempter de la restitution qu'on leur doit.

La seconde condition est, que le consentement de celui qui accorde le délai d'une restitution, ou qui en décharge son débiteur, doit être donné librement et avec connoissance de cause, sans quoi ce consentement n'est pas volontaire, et ne peut être un titre légitime pour être dispensé de restituer. C'est pourquoi, si un intendant de maison, par exemple, qui a volé considérablement son maître, le prie, en lui rendant ses comptes, de lui remettre ce qu'il auroit pu avoir omis dans ses comptes, et l'obtient, il n'est pas déchargé devant Dieu de restituer à son maître ce qu'il lui a volé; parce celui-ci n'est censé lui remettre que quelques articles qu'il pourroit avoir omis par oubli d'une petite conséquence, et non une somme considérable. Par le même principe, un marchand qui demande une composition à ses créanciers, parce qu'il suppose faussement avoir souffert plus de pertes qu'il ne lui en est arrivé, ayant mis à part en secret quelques biens qu'il ne leur déclare pas; n'est pas dispensé devant Dieu de leur payer tout ce qu'il leur doit, s'il peut le faire avec le bien qu'il a caché, quoique ses créanciers aient consenti de perdre une partie de leur créance; parce que cette cession n'est pas censée volontaire de leur part, n'ayant été obtenue que par l'adresse de ce marchand; et qu'elle ne lui a été accordée par ses créanciers, que dans la persuasion où ils étoient qu'il n'avoit pas du bien pour les payer en entier. Enfin, la remise d'une dette obtenue par menaces, par chicanes, par des sollicitations importunes et chagrinantes, est censée forcée, et, par conséquent, elle ne peut exempter de la restitution.

La troisième condition est, que celui qui demande une remise pour ne pas restituer n'est pas déchargé, à moins qu'il ne puisse l'obtenir légitimement; de sorte que, si la loi défend qu'on la lui accorde, la remise est nulle de-

vant Dieu : par exemple, le concile de Trente, après avoir défendu aux chanoines qui n'auront pas assisté à l'office, de recevoir les distributions qui se donnent à ceux qui assistent aux offices du chœur, défend aussi aux chanoines de se faire entr'eux des remises sur ce sujet; d'où il s'ensuit que, quand tous les chanoines consentiroient à ces remises à l'égard de ceux qui n'ont pas assisté au chœur, lorsqu'ils pouvoient y venir et y étoient obligés, ces remises ne dispensent pas un chanoine de restituer les distributions journalières qu'il a ainsi reçues, sans avoir assisté aux offices pour lesquels elles ont été données.

Celui qui, se trouvant pressé par ses créanciers, et n'étant pas en état de les satisfaire, leur abandonne ses biens afin qu'ils soient payés, n'est pas dispensé de la restitution de ce qu'il n'a pu payer par cette cession, si, dans la suite, il est en état de la faire; parce que cette cession de biens faite aux créanciers, n'éteint pas, mais suspend seulement l'obligation de restituer, qui est de droit naturel.

Les richesses de ceux à qui on doit restituer, ne sont pas un titre qui dispense ou donne droit de différer les restitutions qu'on est obligé de leur faire, lorsque d'ailleurs les causes légitimes dont nous avons parlé ci-dessus, ne dispensent pas de la restitution, on n'en autorisent pas le délai. Il n'y a que la cupidité qui puisse faire croire qu'il n'y a pas un si grand mal de voler les riches; de ne pas leur payer ce qui leur est dû, de retenir quelque chose de ce qui leur appartient; ces sentimens ne peuvent être suggérés que par le démon : le prétexte qu'ils n'en souffrent pas est très-pernicieux, et donne lieu de violer impunément les règles de la justice.

On demande si la modicité de la chose qu'on devroit restituer, dispense de l'obligation de la rendre. On peut donner deux sens bien différens à cette question : le premier, si l'on a pris une chose de peu de conséquence, sans avoir intention de faire tort à celui à qui on l'a prise,

et même sans que cela lui fasse aucun tort; dans ce cas, on peut, selon saint Thomas, présumer que celui à qui elle appartient a consenti à la céder : cela est incontestable, ajoute son commentateur Sylvius, si on l'a prise en sa présence; ou si, n'y étant pas présent, on a lieu de croire qu'il vouloit bien la donner.

Il faut avouer cependant que ce cas est fort métaphysique, et ne peut guère s'autoriser dans la pratique, ni à l'égard des riches, ni à l'égard des pauvres : car, si l'on permettoit de prendre et de retenir le bien des riches, quelque modique qu'il soit, on ouvriroit la porte à une infinité de larcins que des artisans, des ouvriers et des domestiques feroient à leurs maîtres ou à ceux qui les emploieroient pour travailler. Un tailleur pourroit s'approprier les restes d'étoffe qui demeureroient entre ses mains; un domestique croiroit être en droit de boire le vin de son maître; un ouvrier ne se feroit pas scrupule d'avoir perdu quelques heures pendant la journée qu'on l'a loué pour travailler; un marchand qui pèse mal ce qu'il vend, n'auroit aucun scrupule de conscience, parce que cela seroit arrivé envers différentes personnes qui n'en auroient presque pas souffert.

La justice défend de prendre et de retenir le bien d'autrui, à moins qu'il n'y consente véritablement; et si, sur ce qu'on présume qu'il y consent, on pouvoit se dispenser de restituer, bien des gens se serviroient de ce prétexte pour être injustes et voleurs.

On pourroit encore moins permettre ces larcins à l'égard des pauvres : car ce qu'on leur prend, quelque modique qu'il puisse être en soi, devient souvent très-considérable, par rapport à leur état et à leurs besoins.

Le second sens qu'on peut donner à la question proposée, est de savoir si celui qui a pris à plusieurs reprises des choses qui, considérées en elles-mêmes, sont de peu de conséquence, mais qui, ramassées ensemble, font une somme notable, est obligé de les restituer. Il y a eu des casuistes relâchés qui ont osé soutenir qu'on n'est pas tenu

sous peine de péché mortel, de restituer ce qu'on a pris par différens petits vols, quelque considérable que soit la somme qui en provient; mais le pape Innocent XI, et l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, ont condamné cette pernicieuse maxime, parce qu'elle autoriseroit de grands vols : car de petites sommes volées séparément, peuvent, dans la suite, monter bien haut.

*De la Compensation, et quand elle dispense de restituer.*

On demande si la compensation est un titre légitime qui décharge de la restitution. La compensation est un acquit réciproque de deux personnes, qui sont débiteurs l'une envers l'autre, d'une somme ou d'une chose estimable à prix d'argent d'une égale valeur : c'est un moyen de droit par lequel le débiteur compense ce qu'il doit avec ce qui lui est dû par son créancier, et retient en paiement de ce qui lui est dû par un autre, ce qu'il lui doit, soit pour le total, si les dettes sont égales, soit jusqu'à la concurrence de la moindre dette sur la plus grande.

Il y a trois espèces de compensations : 1. celles qui se règlent par une sentence du juge; 2. celles dont les parties conviennent à l'amiable entre elles, sans fraude et avec connoissance de cause; 3. les compensations secrètes, quand quelqu'un retient ce qu'il doit rendre à une autre personne qui lui est aussi redevable, sans que celle-ci sache qu'on ait rien à elle. Les compensations que les juges ordonnent, sont très-justes, supposé néanmoins que les dettes soient légitimes de part et d'autre. Les compensations qui se font à l'amiable entre deux personnes, sans fraude et avec connoissance de cause de part et d'autre, sont aussi très-justes. Mais c'est une grande difficulté, si les compensations secrètes sont permises en conscience, et si elles dispensent de l'obligation de restituer.

Pour éclaircir cette question, il faut savoir qu'il y a

deux sortes de personnes qui voudroient se servir de la compensation secrète. 1. Ce sont celles qui se persuadent mal à propos être en droit de prendre à d'autres ce qu'elles prétendent sans raison leur être dû : tels sont les domestiques qui, se persuadant que leurs gages sont trop petits, s'imaginent qu'ils peuvent voler quelque chose à leurs maîtres, pour égaler leurs gages à leurs peines, ou sous le prétexte que d'autres domestiques, semblables à eux, gagnent davantage ailleurs; tels sont pareillement les artisans qui, jugeant leurs salaires trop modiques et peu proportionnés à leur travail, s'imaginent être aussi en droit d'enfler les mémoires qu'ils présentent à ceux qui les ont fait travailler, ou de leur retenir quelques restes des matières, par exemple, des étoffes qu'on leur a données pour faire des ouvrages.

On ne doit pas souffrir ni autoriser, ni encore moins conseiller ces sortes de compensations secrètes, qui ouvrent la porte aux vols, à l'injustice et à l'infidélité; qui ne sont propres qu'à troubler la paix dans les maisons, et à exposer les familles au pillage des personnes même en qui elles ont plus de confiance; aussi ces compensations ont-elles été proscrites par les papes Alexandre VII et Innocent XI, par l'assemblée du clergé de France, en 1700, par les mandemens de plusieurs prélats, par les censures des universités de Paris et de Louvain. Il est d'une dangereuse conséquence, de laisser aux domestiques la liberté de juger de la récompense qui leur est due : les domestiques, convenant de leurs gages avec leurs maîtres, quand ils s'engagent à leur service, n'ont aucun titre d'en exiger un salaire plus considérable. Les ouvriers règlent aussi le prix de leurs ouvrages avec ceux qui les font travailler; on ne leur fait donc pas d'injure lorsqu'on ne leur donne que ce dont on est convenu avec eux; par conséquent, ils ne peuvent se servir du droit de compensation. Si l'on autorisoit les domestiques et les ouvriers, dans ces compensations secrètes et si injustes, il n'y auroit presque point de ces sortes de personnes qui ne se

crussent en droit de voler leurs maîtres ou ceux qui les font travailler; parce que, chacun devenant alors juge dans sa propre cause, et tout le monde étant naturellement porté à se flatter, personne ne se croiroit suffisamment payé de ses services et de son travail.

2. La seconde espèce de compensation secrète, est celle des personnes qui, croyant et sachant certainement que d'autres leur doivent, se persuadent qu'il leur est permis, pour se dédommager, de se faire elles-mêmes justice, ou de retenir ce qu'elles sont obligées de leur restituer. Il y a deux choses à examiner sur ce sujet, savoir : 1. si ces compensations peuvent se faire sans péché; 2. si, en se servant du titre de la compensation, on est, dans ces circonstances, exempt de restituer ce qu'on a pris ou retenu à un tiers.

Avant que de donner aucune décision, il est à propos de remarquer qu'un confesseur ne doit jamais permettre ces compensations secrètes à ceux qui, ayant formé le dessein de les faire, consultent auparavant pour savoir s'ils peuvent l'exécuter sans blesser leur conscience : la raison est, qu'il est rare que ces compensations puissent se faire sans offenser Dieu. Si un confesseur est pressé par son pénitent, de lui dire si la compensation est permise, il doit lui répondre que les théologiens la permettent communément, avec certaines conditions; mais que cette voie, pour recouvrer son bien est très-dangereuse pour le salut, parce qu'il est très-difficile et très-rare que toutes ces conditions se trouvent ensemble, et qu'il ne peut la conseiller. Ainsi, toute la question se réduit à savoir si, lorsqu'une personne a usé du droit de la compensation, elle a offensé Dieu, et si elle est obligée à la restitution.

Les compensations qui causent du dommage injuste au prochain, obligent à la restitution. Pour être exemptes de péché, elles doivent être accompagnées de sept conditions qui, dans la pratique, s'y trouvent toutes très-rarement.

La première est, que la dette dont on a cru pouvoir se payer par la voie de la compensation, soit certaine et sans aucun doute : si la dette est en quelque manière douteuse, et peut souffrir contestation, on ne peut se saisir du bien du prochain pour se récompenser : car il n'est permis à personne de se faire juge dans sa propre cause, et de décider secrètement en sa faveur, dans le cas où il peut y avoir quelque doute. Si la dette dont on veut se payer, n'est pas de justice, et que le seul motif ou de gratitude, ou de charité, l'ait fait contracter par celui qui y est obligé, on ne peut user contre lui de compensation.

La seconde condition est, qu'on n'ait pas d'autre voie pour recouvrer la chose qu'on nous retient injustement, que celle d'une compensation secrète. Si l'on peut retirer ce qui est dû en le demandant, ou par les voies de la justice, quoiqu'avec difficulté, on ne peut, sans offenser Dieu, user de compensation: il est vrai qu'alors celui qui prend secrètement ce qui lui appartient et qui étoit retenu par un autre, ne fait aucun tort à celui qui lui retenoit son bien, mais il péche en ce qu'il agit contre l'ordre de la justice, qui veut qu'on y soit autorisé par le juge, et qu'on n'use pas, en ce cas, de sa propre autorité.

La troisième condition est, qu'on ne cause aucun scandale en usant de compensation, et qu'on ne coure pas risque de se déshonorer. Il n'est jamais permis de donner volontairement occasion de chute à son prochain; et on doit conserver son honneur et sa réputation aux dépens de ses propres biens.

La quatrième condition est, qu'il n'y ait pas de danger que celui qui use de la compensation secrète, reçoive dans la suite une seconde fois, en nature ou en valeur, ce dont il a voulu se payer par ses mains, ou que ses héritiers le reçoivent pour lui; parce que ce seroit s'exposer à être payé deux fois de la même dette.

La cinquième est, qu'en usant de compensation secrète, on ne donne aucun lieu de soupçonner qu'un autre

a pris la chose qu'on a retenue pour se payer : car alors la charité défend de se procurer son bien au préjudice d'un tiers.

La sixième condition est, qu'on ne prenne pas plus qu'il n'est dû, et que celui contre lequel on use de compensation doive actuellement ce dont on veut se payer : car s'il a terme pour s'acquitter, et que ce terme ne soit pas encore échu, il ne doit pas encore : ainsi la compensation ne peut, en ce cas, être légitime. Le défaut de cette sixième condition rend la compensation injuste, et oblige à restituer.

La septième condition enfin est, qu'on ne possède pas à titre de dépôt la chose qu'on retient pour se payer d'une dette ; la compensation n'ayant point lieu dans le dépôt.

Celui qui a promis à un autre de lui payer ce qu'il lui doit, sans user de compensation, est obligé de tenir sa parole ; parce qu'une promesse d'une chose licite et possible, oblige en conscience.

*Dans quel cas la Prescription dispense de restituer.*

La Prescription est un titre légitime qui exempte, même en conscience, de l'obligation de restituer. La prescription dont nous parlons ici, est l'acquisition du domaine et de la propriété d'une chose, pour l'avoir possédée de bonne foi, sans interruption et sans trouble, pendant le temps déterminé par la loi.

L'Eglise et l'état autorisent de concert la prescription, laquelle est établie en faveur du bien public, pour ôter la matière d'une infinité de procès, arrêter l'avidité des chicaneurs, et assurer la paix dans les familles qui souvent laissent périr les titres des biens qu'elles possèdent.

Il y a deux sortes de prescriptions. La première fait acquérir au possesseur le droit de propriété de ce qu'il pos-

sède, et en dépouille celui qui en étoit auparavant le propriétaire : par exemple, un possesseur de bonne foi acquiert la propriété d'un héritage par une possession paisible pendant le temps réglé par la loi; l'ancien propriétaire en est dépouillé, pour avoir cessé de le posséder, et avoir omis de le réclamer ou de troubler juridiquement celui qui en a joui pendant ce temps.

L'autre espèce de prescription fait perdre un droit, faute de l'exiger : un créancier, par exemple, perd sa dette pour avoir manqué de la demander dans le temps que la loi lui donnoit pour l'exiger; et le débiteur en est alors déchargé par la loi.

Le droit canonique et le droit civil demandent plusieurs conditions pour rendre les prescriptions justes et légitimes. La première est, que la chose que l'on possède soit prescriptible : car, la prescription n'étant fondée que sur la loi, dès-lors qu'elle a déclaré certaines choses imprescriptibles, il n'y a aucune prescription en faveur de ceux qui en jouissent, même de bonne foi, à l'insu des propriétaires.

La seconde condition d'une prescription juste et légitime, est la possession. Pour prescrire, et acquérir une chose en vertu de la possession, il faut l'avoir possédée en son propre nom, à titre de propriété, parce que l'on en a été ou l'on s'en est cru le maître. C'est pourquoi, ceux qui ne sont pas capables de posséder, et ceux qui ne tiennent une chose qu'au nom d'un autre, ne peuvent pas acquérir un domaine par la prescription. La possession doit être continuée pendant tout le temps marqué par la loi; mais il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait été par la même personne; le second possesseur peut joindre les années pendant lesquelles il a possédé, avec celles de la possession de son auteur ou de son prédécesseur.

La troisième condition nécessaire pour rendre les prescriptions légitimes, est qu'elles soient fondées sur un titre présumé, ou coloré et apparent, capable de donner droit de posséder, qui n'ait point été contraire à la prescrip-

tion : la conscience demande que le possesseur ait eu lieu de le croire juste et véritable. Quand on dit qu'il faut un titre pour prescrire, cela ne doit s'entendre que pour les prescriptions qui ne sont pas de trente ans et plus. Dans le for intérieur de la conscience, la longue possession ne met pas en sûreté les possesseurs illégitimes, par exemple, les usurpateurs : leur longue possession n'est qu'une continuation de leur injustice. Les lois ne regardent que la police, lorsqu'elles ne permettent pas qu'après une longue possession, on trouble les possesseurs, et qu'on les oblige ni à justifier de leur titre, ni à déclarer l'origine de leur possession.

Le titre présumé ou coloré ne suffit pas, 1. lorsque la présomption du droit est contre celui qui prescrit ; 2. lorsque le bien qu'on veut prescrire passe d'un possesseur de mauvaise foi à son héritier, auquel la possession, quelque longue qu'elle soit, ne peut donner le droit de prescription.

La quatrième condition est la bonne foi, qui n'est autre chose que la persuasion dans laquelle est prudemment un homme, que la chose qu'il possède est à lui, quoique peut-être elle ne lui appartienne pas. La bonne foi doit durer autant que la possession, et durant tout le temps qu'on doit posséder pour prescrire ; de sorte que si, pendant ce temps, le possesseur vient à connoître que la chose qu'il possède n'est pas à lui, il ne peut, en conscience, se servir de la prescription, quoique lui seul en ait eu connoissance. Si les lois civiles semblent parler différemment, en défendant généralement d'inquiéter ceux qui ont prescrit des biens pour les avoir possédés pendant le temps qu'elles ont marqué, c'est, comme nous avons déjà dit ci-dessus, pour la police extérieure, afin d'arrêter les troubles que pourroient en souffrir les familles, et pour maintenir la paix dans un état ; mais elles ne prétendent pas par-là autoriser les usurpations ; et, si l'on en avoit connoissance, on ne les souffriroit pas.

Celui qui se seroit persuadé, quoique par erreur, qu'il ne lui est pas permis de prescrire un bien qu'il possède, ne pourroit l'acquérir par la voie de la prescription : les lois décident la prescription nulle en pareil cas.

Les théologiens disputent entr'eux si le doute qu'on a que ce que l'on possède n'appartienne à un autre, interrompt la possession de bonne foi. Il est difficile de penser, disent plusieurs auteurs, qu'il ne l'interrompe pas : et que, lorsqu'on doute, non légèrement et sans sujet, mais avec fondement, si l'on est le maître d'un bien dont on jouit, on puisse le prescrire; car, pour posséder de bonne foi, il faut se croire véritablement propriétaire : or, avec un doute fondé et probable, on ne peut juger sans inquiétude qu'un bien est à soi; ce seroit s'exposer au danger de retenir le bien d'autrui; et l'on ne peut passer pour avoir possédé de bonne foi, lorsqu'on a commencé la possession avec un doute, comme tous les théologiens en conviennent : pourquoi donc, ajoutent ces auteurs, cette bonne foi ne seroit-elle pas interrompue par le doute survenu depuis qu'on est entré en possession? car la force du doute ou au commencement de la possession, ou lorsqu'elle est déjà commencée, doit être la même. Pourquoi dire qu'on péche en prenant une chose qu'on doute avec fondement n'être pas à soi, et qu'on ne péche pas en la retenant avec un pareil doute? Alors, remarquent-ils, il faut partager avec celui que l'on doute être le maître de ce bien, et lui en céder plus ou moins, selon la nature du doute que l'on a; ou, si l'on aime mieux, composer avec lui pour ce partage, ou le faire régler par avis d'arbitres sages et éclairés. Cependant, il faut avouer que d'autres habiles auteurs soutiennent qu'il faut une preuve certaine à un possesseur de bonne foi, que le bien qu'il a entre les mains n'est pas à lui, pour le rendre possesseur de mauvaise foi, et que le doute ne suffit pas pour l'obliger de l'abandonner.

L'ignorance du droit ou du fait, qui est coupable, gros-

sière ou affectée, et qui peut se vaincre, empêche la prescription, parce qu'elle empêche la bonne foi : car personne n'est censé ignorer de bonne foi, ce qu'il peut et doit savoir. L'ignorance, même invincible, du droit clair et évident, empêche la prescription : *juris ignorantia negatur in usucapione prodesse*, dit le droit. L'ignorance non coupable du fait, non-seulement n'empêche pas la prescription, mais, au contraire, c'est elle-même qui la produit : car la prescription suppose qu'on ignore quel est le véritable maître du bien dont on jouit.

Si, après que la prescription a été acquise, parce que le temps requis par la loi s'est écoulé, un possesseur, qui jusques-là a été dans la bonne foi, apprend que le bien dont il jouit appartient à un tiers, il peut se tenir en repos, calmer sa conscience, et jouir du bénéfice de la loi; la prescription ayant été légitime et suivant toutes les règles marquées par le droit.

Pour prescrire, il faut qu'il y ait de la bonne foi dans celui qui acquiert et dans celui qui avoit acquis auparavant, lorsque l'acquéreur veut joindre sa possession, qui n'a pas été continuée assez long-temps pour prescrire, avec celle de son auteur. Mais aussi, il y a des cas où la bonne foi est seulement requise dans l'acquéreur, pourvu qu'il ignore la mauvaise foi de son auteur. Celui, par exemple, qui a acheté de bonne foi une chose volée, sans savoir ni soupçonner qu'elle a été dérobée, peut l'acquérir légitimement, par la voie de la prescription, si sa bonne foi dure tout le temps qui est nécessaire pour pouvoir la prescrire, parce que la loi lui donne ce droit. Il n'en est pas de même de l'héritier d'un homme qui avoit usurpé tous les biens qu'il lui laisse, il représente son auteur; ainsi, quoiqu'il ait recueilli de bonne foi sa succession, il ne peut acquérir par la prescription, les choses qu'il sait que son auteur a volées; parce que ce dernier n'a pu les prescrire : mais, lorsqu'il ignore que les biens dont il hérite ont été acquis par de mauvaises voies, ou qu'on ne lui en donne que des preuves

trop foibles, pour faire un doute fondé et qui mérite attention, il peut légitimement et en conscience profiter du droit de la prescription.

Pour connoître les choses prescriptibles et celles qui ne le sont pas, quelles sont les personnes contre lesquelles on peut prescrire, quel espace de temps est nécessaire pour prescrire, il faut lire les ouvrages qui traitent à fond la matière des prescriptions, et consulter les jurisconsultes ; afin d'en recevoir les lumières nécessaires sur la connoissance des lois qui en donnent les règles.

# DE LA RESTITUTION EN PARTICULIER.

Nous parlerons ici des biens dans lesquels on peut nuire au prochain, et de la restitution à laquelle engage le tort qu'on lui fait dans ses biens : les principes généraux que nous avons donnés jusqu'ici sur la restitution, ne suffisant pas pour résoudre un grand nombre de difficultés qu'on rencontre dans cette matière.

Les biens que l'on possède sont, ou les biens spirituels, ou les biens du corps, ou les biens de l'honneur et de la réputation, ou les biens qu'on appelle de la fortune, c'est-à-dire, les richesses.

## *De la Réparation du tort qu'on fait au prochain, en ce qui concerne les biens spirituels.*

Par le nom de biens spirituels, nous entendons ici non-seulement ceux qui conduisent ou immédiatement au

salut, comme la grâce, ou médiatement, comme l'état religieux; mais encore ceux qui servent d'une manière éloignée, comme sont les biens de l'âme, soit naturels comme la mémoire et l'entendement; soit acquis, comme la science et l'art. Quelques théologiens demandent même, à cette occasion, si l'on doit restituer ce qu'on a reçu pour faire un bien qu'on étoit déjà obligé de faire, ou pour s'abstenir du mal, ou pour commettre une mauvaise action contraire aux lois de la justice, ou pour en commettre une criminelle et mauvaise d'elle-même, lorsqu'elle n'est pas contraire aux lois de la justice. Nous allons expliquer ceci en détail, en parlant d'abord de la restitution qu'exige le tort fait au prochain, dans les biens qui conduisent immédiatement ou médiatement au salut.

Il est certain, 1. que celui qui a engagé quelqu'un à faire une action criminelle, laquelle a porté préjudice à à un tiers, est obligé à la restitution : cela suit de ce que nous avons dit ci-dessus des obligations de ceux qui ont fait tort au prochain, par de mauvais conseils; 2. que celui qui est aux autres une occasion de scandale et de chute, péche grièvement contre la charité; 3. que ceux qui sont ainsi corrupteurs de leurs frères, sont obligés à la restitution, en ce sens qu'ils doivent faire tout ce qui dépend d'eux pour réparer leur scandale, en tâchant d'obtenir du Seigneur, par leurs prières, la conversion de ceux qu'ils ont jetés dans le précipice, et pour les rappeler de leur égarement dont ils sont la cause.

Lorsque par force, par crainte ou par fraude, on a porté les autres à pécher, ou on les a fait sortir du chemin de la vertu dans lequel ils marchoient, on est obligé par justice à procurer la réparation de ce tort qu'on leur a fait; car l'on n'est pas moins obligé de restituer, lorsqu'on a porté par force, par crainte, par fraude, son prochain à se nuire à soi-même dans les biens de l'âme, que lorsque, par les mêmes moyens iniques, on l'a engagé à se nuire dans les biens de la fortune; au contraire, on y est encore plus

obligé, quand il s'agit des biens de l'âme, qui sont d'un ordre supérieur aux autres.

D'où il s'ensuit, 1. que celui qui, par crainte, retient un autre dans l'hérésie, le schisme, l'erreur, est obligé de faire cesser cette injuste et affreuse vexation, pour lui laisser la liberté de professer la doctrine de l'Eglise, à laquelle il doit être soumis; 2. qu'un hérétique qui a trompé les autres, doit, pour donner des preuves véritables de conversion, et pour réparer, autant qu'il est en lui, tous les maux qu'il a faits, découvrir sa mauvaise foi; soit en reconnoissant hautement qu'il a enseigné l'hérésie, soit en prêchant et soutenant les vérités qu'il osoit combattre auparavant : il doit encore tâcher de ramener à la vérité ceux qu'il a séduits : 3. que tous ceux qui, sans aucune mauvaise intention, ont enseigné une doctrine désapprouvée ensuite par l'Eglise, sont tenus de se rétracter publiquement.

Si l'on avoit fait quitter l'habit religieux à un novice, en l'empêchant de faire profession, ou si l'on avoit dégoûté un candidat d'entrer dans l'état religieux qu'il se disposoit à embrasser, il faut distinguer : si ç'a été par force et par fraude, on est alors obligé de réparer le tort qu'on leur a fait de les avoir détournés de leur pieux dessein en leur rendant leur liberté pour les laisser exécuter leur projet, en leur découvrant la fraude qu'on a mise en usage pour les dégoûter de cet état, en tâchant même de leur persuader d'y retourner, s'ils ont toujours la même inclination.

On est encore obligé de réparer le tort qu'on a fait aux maisons religieuses auxquelles on a enlevé par force ou par fraude ce novice et ce candidat : ainsi, si elles avoient lieu d'espérer d'en retirer une grande utilité temporelle, soit par l'adresse et les talens que ces prétendans avoient pour certains travaux corporels, soit par les biens qu'ils auroient donnés, on doit en dédommager ces communautés, eu égard cependant aux différentes circonstances qui peuvent se rencontrer en pareils cas: en considérant, par exemple, si ce novice étoit plus ou moins éloigné du temps

de sa profession; si, par son caractère de légèreté et d'inconstance il ne se fût pas déterminé de lui-même à quitter. On doit alors restituer, non selon la valeur du bien que ces communautés espéroient de ces deux sujets, mais en estimant l'espérance plus ou moins fondée qu'elles avoient de celui qu'elles comptoient en retirer. Si ce novice ou ce candidat devoit être d'une de ces communautés où les religieux se reçoivent sans dot, et où ils coûtent autant ou plus qu'ils ne profitent à leurs maisons, il n'y auroit alors aucune obligation de restituer à celles auxquelles on les auroit enlevés.

Si l'on n'a employé que les prières et les conseils, pour empêcher un novice de faire profession, on n'est obligé à aucune restitution; parce qu'on n'a fait tort ni à ce novice qui a bien voulu quitter son habit, et qui s'est retiré librement, ni à la communauté où il étoit, laquelle n'avoit d'autre droit sur ce novice et sur ses biens, que celui qu'il auroit bien voulu lui donner. Quand même on auroit, par quelque mauvais motif, déterminé ce novice à quitter, on n'en seroit pas plus obligé à la restitution; parce que ce ne seroit pas violer les règles de la justice, mais seulement blesser la charité.

On est pareillement obligé à la restitution, lorsque par violence ou par fraude, on a fait quitter à un religieux profès son ordre, pour entrer dans un autre; parce qu'on a fait tort et au religieux et à sa communauté : on doit restituer au religieux, en lui rendant sa liberté pour rentrer dans son ordre, en lui faisant voir qn'on l'a trompé, en réparant le dommage qu'il en souffre, en n'oubliant rien pour le faire entrer dans son premier état. On doit restituer à sa communauté ou à son ordre, soit en lui procurant un autre religieux qui puisse rendre le même service, soit en lui rendant tous les profits de l'utilité qu'elle auroit retirée de ce religieux; en déduisant toutefois les dépenses qu'il lui auroit coûté.

Si on n'a employé ni violence ni dol, pour faire prendre un pareil parti à ce religieux profès, on n'est obligé

à son égard à aucune restitution, mais il y a plus de difficulté à décider si l'on est tenu alors à restituer à son ordre ou à sa communauté. Les théologiens ne sont pas d'accord sur cette question, qui dépend de savoir si un religieux doit par justice son travail à son ordre ou à sa communauté, ou s'il ne le doit que par obéissance : c'est sur quoi on peut voir les raisons différentes des théologiens qui en ont parlé.

Quant aux autres bien spirituels, comme la science, la mémoire, et autres facultés de l'esprit, voici les règles qu'il faut suivre, lorsqu'on a porté quelque préjudice en ce genre à son prochain. Si par maléfice, par poison, ou par quelqu'autre moyen criminel, on a rendu un homme imbécille et aliéné d'esprit, on est obligé à réparer tout le dommage qui s'en est suivi; parce qu'alors on en est la cause.

On est obligé à une pareille réparation, lorsqu'on a mal ou négligemment enseigné une science ou un art dont, à raison de sa profession ou de ses appointemens, on étoit obligé d'instruire les autres; parce qu'alors on y est tenu par justice : mais on ne doit rien restituer, si l'on n'était tenu à ces leçons, ni par sa profession, ni par ses appointemens; parce qu'alors on n'a péché que contre la charité, pourvu toutefois qu'on n'ait pas détourné par-là ceux auxquels on s'est donné pour maître, d'aller à d'autres plus habiles et plus en état de les instruire, et qu'on n'ait pas donné ces mauvaises instructions par pure malignité.

---

### *De la Restitution de ce qu'on a reçu pour faire une chose à laquelle on étoit d'ailleurs obligé.*

On est obligé de restituer ce qu'on a exigé pour faire ce qu'on étoit obligé par justice de faire : car on vend par-là un bien qui n'est pas à soi, parce qu'on le devoit auparavant; et on ne donne pas au prochain tout ce qu'on lui doit, parce qu'il a droit de recevoir gratuitement ce qu'on lui fait payer.

Ainsi, on doit obliger à restituer, un juge qui a exigé des présens pour rendre la justice, un témoin qui s'est fait donner au-delà de ce qui lui étoit justement dû, et qui l'a reçu précisément afin de déclarer la vérité; celui qui s'est fait payer pour rendre le bien d'autrui qu'il avoit trouvé, ou pour remettre un dépôt qui lui avoit été confié, et dont il s'étoit chargé comme faisant l'office d'ami; celui qui, étant redevable d'une dette, exige qu'on lui en diminue une partie avant que de la payer; enfin, tout homme qui s'est procuré du profit, pour faire ce que sa profession l'oblige de faire gratuitement, ou au-delà de ce que les lois lui adjugent.

Pour savoir à qui doit être faite la restitution de ce qui a été reçu illicitement, et qui doit être restitué, il est nécessaire d'observer, suivant la règle que saint Thomas donne (2. 2. *q.* 62, *art.* 5, *ad* 2), qu'une convention peut être illicite de la part de celui qui donne, et de la part de celui qui reçoit; comme quand celui qui a donné a péché en donnant, et que celui qui a reçu a péché aussi en recevant, l'un et l'autre ayant agi contre la défense de la loi : en ce cas, la restitution de ce qui a été reçu illicitement et qui doit être restitué, ne doit pas être faite à celui qui a péché en donnant : car il s'est dessaisi de ce qu'il a donné, et l'ayant cédé contre la défense de la loi, il n'a plus droit de le posséder une seconde fois; mais alors la restitution doit être faite aux pauvres, ou employée en œuvres pies. Si ce qui a été donné illicitement étoit rendu à celui qui a voulu en payer une mauvaise action, ce seroit favoriser l'iniquité et l'injustice. Si, au contraire, ce qui a été reçu contre la défense de la loi, a été licitement donné, comme quand il a été donné pour se racheter d'une injuste vexation, la restitution doit être faite à celui qui a donné.

Ce que nous venons de dire ne doit pas s'entendre des présens et des reconnoissances modiques que les particuliers donnent sans qu'on les exige d'eux, après qu'ils ont obtenu ce qu'ils avoient droit de demander : encore

cela est-il délicat pour les personnes en place, pour des pasteurs, des curés, des confesseurs; il seroit à désirer qu'ils pussent dire hardiment et avec vérité comme Samuel (*Reg.* 12, 13.), à tous ceux auxquels ils sont obligés, par leur état, d'être utiles : *Loquimini de me coram Domino et coram Christo ejus.... si de manu cujusquam munus accepi ; et contemnam illud hodiè*, *restituamque vobis.*

Nous ajouterons, à cette occasion, qu'il y a des actions honnêtes auxquelles on n'est pas tenu par justice, et qu'on veut bien faire pour obliger: par exemple, si on procure légitimement un gain et une bonne affaire à une personne, si on sollicite son procès, on peut retenir ce qu'on a reçu de cette personne pour ces services rendus; on peut pareillement, en conscience, accepter ce qui est offert pour engager à les rendre; on peut même quelquefois exiger des récompenses pour des services rendus ou à rendre; parce que le temps qu'on emploie, les peines qu'on prend, les dépenses même qu'on fait souvent à ce sujet, sont appréciables; mais alors ce qu'on exige doit être proportionné à la qualité des affaires qu'on fait pour les autres, à celle des personnes qui servent, et au temps que ces dernières emploient pour faire plaisir.

Lorsqu'on a rendu par pure bonne volonté des services à un ami, on peut, à la vérité, se faire rembourser des dépenses qu'on a faites pour vaquer à ses affaires, mais on ne peut s'en rembourser à son insu: on peut encore moins retenir pour ses peines, quelque peu que ce soit; parce qu'alors on a exercé l'office d'ami, dont la fonction, selon les lois et les règles de l'amitié, doit être gratuite: ce n'est pas le cas où l'on convient d'un salaire, et qui est une espèce de louage, où celui qui agit pour un autre, donne pour un prix l'usage de son industrie ou de son travail: c'est seulement une pure honnêteté et un office d'ami, où, ne s'agissant d'aucune convention, il n'est pas permis de s'attribuer aucune reconnoissance; quoiqu'il soit de la libéralité et de la générosité de celui à qui on a rendu service, d'en offrir une de lui-même. Il est libre

à celui qui rend un service, de ne le point rendre, ou d'exiger un salaire; mais, lorsqu'on a de son plein gré fait les affaires d'un ami, ce qu'en cette qualité on est toujours censé avoir fait gratuitement, c'est en quelque manière le tromper et l'abuser, que de se récompenser par ses mains: cela est même d'autant plus injuste, que, ne répondant point des évènemens, lorsqu'on sert comme ami, et n'étant garant de rien, on ne doit tirer dès-là aucun profit.

On demande, à cette occasion, si l'on est obligé de rendre ce qu'on a reçu pour ne pas faire une mauvaise action. Pour répondre précisément à cette question, il faut distinguer deux sortes d'actions mauvaises. Il y en a qui font tort au prochain: tels sont, par exemple, les jugemens injustes, les faux témoignages, la révélation d'un secret, la détention d'un dépôt ou d'une chose volée. On péche quand, pour ne pas exécuter ces injustices, on exige une récompense des personnes qui en souffriroient si on les commettoit; on est obligé à restituer ce qu'on a reçu pour un pareil motif, et on doit cette restitution aux personnes de qui on a exigé ce qu'on a reçu.

La raison est, que c'est une espèce de violence et de concussion, d'exiger un salaire pour ne pas faire du tort à celui à qui la justice et la charité défendent de causer aucun préjudice: et comme celui qui a donné ce qui a été exigé, l'a donné pour se rédimer d'une vexation, c'est à lui qu'il faut le rendre.

Il y a d'autres actions mauvaises qui ne font tort qu'à celui qui les commet; par exemple, un crime d'impureté, auquel une fille avoit résolu de s'abandonner: si elle a reçu de l'argent pour ne pas exécuter cette criminelle résolution, elle péche en se déterminant à ne pas offenser Dieu par l'unique motif qu'on lui a donné de l'argent; cependant elle n'est pas obligée à restituer ce qu'elle a reçu. Il en faut dire de même d'un jeune homme qui, menant une vie déréglée, recevroit de l'argent que ses parens lui donneroient pour l'engager à finir ses dé-

bauches; il ne seroit pas obligé de restituer cet argent, à moins qu'il ne l'eût extorqué, en leur faisant craindre à dessein le déshonneur qui résulteroit pour eux de sa vie scandaleuse, et sans avoir même le projet de mieux vivre à l'avenir.

Pour revenir à l'exemple d'une fille qui auroit reçu de l'argent afin de ne pas commettre le crime, il y a un cas où elle ne pourroit retenir cet argent : ce seroit celui où, pour extorquer des aumônes des personnes de piété, elle auroit allégué faussement qu'elle a pris le dessein détestable d'offenser Dieu, afin de se tirer de la misère : alors elle seroit obligée à restituer ce qu'elle auroit reçu ; et elle devroit faire cette restitution à de véritables pauvres, si elle savoit que la somme qu'elle a ainsi extorquée, étoit destinée pour les pauvres ; sinon elle devroit la rendre à la personne qui la lui auroit donnée. Mais si le besoin pressant où elle se trouvoit, l'exposoit véritablement à se jeter par désespoir dans des désordres honteux, elle pourroit retenir ce qui lui auroit été donné afin de la tirer de ce danger; cette aumône lui étant acquise légitimement.

*De la Restitution de ce qu'on a reçu pour faire une mauvaise action.*

On ne peut recevoir ni argent, ni présent, pour faire une action mauvaise et contraire aux lois de la justice ; comme sont, commettre un homicide, rendre un faux témoignage, faire un faux serment ou une calomnie : on ne peut par conséquent retenir ce qu'on a reçu pour faire ces sortes d'actions. L'injustice ne peut pas être mise à prix; et, bien loin que les lois donnent un titre pour s'approprier ce qu'on a reçu en pareil cas, elles déclarent nulles les conventions faites à ce sujet, et elles en jugent les auteurs dignes de punition.

Il faut en dire de même de ce qui a été reçu pour prix d'une action mauvaise d'elle-même et criminelle, qu'on a faite en faveur de celui de qui on a reçu, laquelle lui a procuré quelque plaisir ou quelque avantage temporel, quoique cette action ne soit pas contre la justice commutative; parce qu'elle ne peut jamais, et en aucun sens, être un titre légitime de propriété. Dire que l'on ne reçoit pas pour l'action comme mauvaise, mais comme utile à celui qui donne, ou comme périlleuse pour celui qui la fait et qui reçoit, c'est se servir d'une distinction subtile, propre à excuser de grands crimes; c'est admettre un principe manifestement faux, indigne de la sainteté du christianisme, contraire aux maximes de la religion, et dont on peut tirer de pernicieuses conséquences.

Une femme ou fille qui se prostitue, ne peut donc retenir l'argent qu'elle reçoit pour ses crimes. A la vérité, le droit romain les souffrant pour empêcher de plus grands maux, permettoit à ces infâmes personnes de recevoir quelque chose pour subsister; et c'est, disent plusieurs auteurs, suivant la disposition de ces lois, que saint Thomas paroît les avoir considérées, quand il a dit qu'elles peuvent retenir l'argent qu'elles ont reçu pour leurs débauches; mais, si on les considère suivant la disposition des ordonnances du royaume, elles n'ont aucun titre pour s'approprier et retenir ce qui leur a été donné pour prix de leurs désordres. La loi ne peut être, en France, leur titre, puisqu'elle défend de leur rien donner: leur impudicité l'est encore moins, puisque le crime ne mérite pas des récompenses, mais une punition; aussi punit-on ces malheureuses dans la justice séculière.

La restitution de ce qu'on a reçu pour faire une mauvaise action, doit toujours être faite aux pauvres; parce que, selon le principe de saint Thomas, que nous avons rapporté ci-dessus, celui de qui l'on a reçu en pareils cas, a donné illicitement.

## *De la Réparation du tort fait au prochain, en ce qui concerne le corps.*

### 1. *De l'Homicide.*

Nous appelons ici homicide, toute action injuste qui ôte la vie à un homme. L'homicide est de lui-même un péché mortel, qui peut devenir encore plus grief par les circonstances différentes des personnes, des lieux, du temps et autres semblables : si, par exemple, on a tué, ou un homme nécessaire à la patrie, ou un prêtre, ou un parent ; si on l'a tué dans un lieu sacré ; si on l'a cherché exprès pour lui donner la mort ; si on a médité long-temps ce criminel dessein. On peut voir ce que nous avons dit de l'homicide volontaire et de l'homicide casuel, en parlant des empêchemens de l'irrégularité.

Il n'est permis à personne de se tuer, et il n'y a point de prétexte qui puisse excuser de péché un homme qui s'ôte lui-même la vie. *Si celui qui en tue un autre est un scélérat et un méchant, parce qu'il ôte la vie à un homme*, dit Lactance, *comment celui qui se l'ôte à lui-même, sera-t-il innocent ? Son crime, au contraire, est plus grand. Comme nous ne sommes pas venus par notre propre volonté au monde, nous ne devons aussi en sortir que par l'ordre de Dieu qui nous y a mis* (*Lactant. Instit. Lib.* 3, *cap.* 18.).

L'Eglise et l'état ont tant d'horreur de ce crime, qu'ils le punissent sur les cadavres même. L'Eglise refuse la sépulture aux corps de ceux qui se sont tués eux-mêmes. Un concile de Brague, en 563, ordonne *qu'on ne fera point de mémoire à l'autel, de ceux qui se seront donné la mort ; qu'on ne conduira point leurs corps à la sépulture en chantant des psaumes.* Si l'histoire ecclésiastique nous fournit l'exemple de plusieurs saintes femmes qui se sont avancé la mort, à laquelle elles avoient été condamnées

pour la défense de la foi, ce sont des faits qu'on ne peut point objecter; parce que l'erreur du zèle dont ces personnes ont été animées, ne pourroit autoriser une action contraire aux lois de la religion et de la nature; parce que peut-être, comme disent saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, il faut attribuer ces actes à une inspiration particulière du Saint-Esprit. Enfin, nous pensons qu'on ne doit point se fonder sur ces faits, et qu'ils ne peuvent, en aucun cas, servir d'exemple ou de motif. Il faut juger de là combien sont coupables devant Dieu ceux qui, par la crapule, par leurs débauches, par des passions infâmes, ou par des tristesses immodérées, abrègent leurs jours.

On ne regarde pas comme homicides d'eux-mêmes, 1. ceux qui s'exposent à un péril évident de mort pour l'honneur de Dieu, pour défendre la religion, ou pour le service de l'état, parce qu'ils doivent donner leur vie en pareils cas. 2. Ce n'est pas être homicide de soi-même, quand on est en danger de mort, de ne vouloir pas souffrir certaines opérations de chirurgie, très-douloureuses et dangereuses, ou que la pudeur naturelle fait abhorrer. La raison est, que le commandement qui nous a été fait de conserver notre vie, est affirmatif, et par conséquent il ne nous oblige pas en tout temps et en toute manière, ni dans les occasions où il y a tant de difficulté à l'exécuter. 3. Celui qui, étant attaqué injustement, auroit été en état de tuer son agresseur pour défendre sa vie, mais qui, par un motif héroïque de charité et de miséricorde, ne l'a pas fait, n'est point coupable de suicide, s'il vient à être tué lui-même; car, quoiqu'il lui fût permis de tuer son agresseur, cela ne lui étoit enjoint par aucune loi : *non lex eos cogit occidere*, *sed relinquit in potestate*, dit saint Augustin (*lib.* 1, *cap.* 5, *de libero arbitrio.*). 4. Enfin, ce n'est pas être homicide de soi-même, de refuser, afin de satisfaire à Dieu et à la justice pour ses crimes, de prendre les moyens que l'on a entre les mains pour sauver sa vie. Par exemple, il est permis à celui qui a été jus-

tement condamné à la mort, de faire ce qui l'expose à la souffrir, comme de se présenter au juge, disent plusieurs théologiens, ou de ne pas s'enfuir, en ayant la facilité, quoiqu'il sache qu'il va être exécuté. C'est ainsi que plusieurs saints martyrs n'ont pas cru se rendre responsables à Dieu de leur mort, en restant dans les prisons dont on leur ouvroit les portes.

Dieu est maître de nos membres comme de notre vie. C'est pourquoi il n'est permis à personne de se mutiler ou de souffrir qu'on le mutile, à moins que les médecins ne jugent que la mutilation est nécessaire pour conserver le reste du corps, ou qu'on n'ait été condamné à cette peine par une sentence du juge; et, lorsqu'on y a été condamné, c'est péché de faire soi-même cette opération, quoiqu'en ce cas, on soit obligé de la souffrir. L'Eglise a toujours condamné ce crime, et les saints Pères ont même regardé comme des homicides, ceux qui se mutiloient pour éviter les tentations de la chair. *Nemo*, *ut plerique arbitrantur*, dit saint Ambroise, *debet se abscindere*, *sed magis vincere. Victores enim recipit Ecclesia*, *non victos* (*in lib. de Viduis*, *cap.* 13.).

Il est cependant permis, dans le cas de nécessité, de se mutiler; parce que le bon ordre demande de sacrifier une partie pour sauver le tout. Ainsi, il est permis de se couper un membre pourri; et l'on ne pourroit condamner un homme qui, étant attaché par une main, dont il ne pourroit défaire le lien, se la couperoit pour éviter un incendie dont il lui seroit impossible d'échapper sans cette dure extrémité.

Les souverains tiennent de Dieu le pouvoir de punir les malfaiteurs et de les faire mourir, parce que c'est à eux proprement qu'il a été dit dans l'Exode (22. 18.) : *vous ne laisserez pas vivre les méchans.* C'est pour cela que l'apôtre saint Paul dit (*Rom.* 13, 4.) que *ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée : car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance, en punissant celui qui fait mal.*

Il n'y a que les princes souverains, et les magistrats établis par eux, qui soient chargés du bien public, qui aient l'autorité publique ; il n'y a aussi qu'eux qui aient le pouvoir de punir de mort les malfaiteurs, pour arrêter le cours des crimes qui ruineroient la société civile. Bien loin donc que les princes et les juges qui punissent les malfaiteurs, selon l'ordre de la justice, pèchent, ils seroient très-coupables s'ils ne les punissoient pas. Ainsi, c'est avec raison que l'assemblée du clergé, en 1700, a condamné comme erronée et hérétique, injurieuse et aux rois et aux républiques, la doctrine contenue dans la proposition suivante, et celle qu'on en infère : *ubi est scripta expressa permissio à Deo, ut reges et respublicæ possint interficere reos? an est in Scripturâ? an in Traditione? estne fidei articulus? Si solo lumine naturali eò ducimur, patere ut ex eodem lumine naturali judicemus, quid cuique privato liceat in occidendo aggressore non solùm vitæ, verùm etiam honoris et rei.*

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'il n'est jamais permis, en quelque cas que ce soit, de tuer un homme sans en avoir le pouvoir du prince, fût-ce un scélérat digne de mort ou condamné à la mort. C'est pourquoi le clergé de France, en 1700, a condamné comme erronée et autorisant la cruauté et la vengeance d'autorité privée, cette proposition : *non peccat maritus occidens, propriâ auctoritate, uxorem in adulterio deprehensam.*

Il y a des théologiens qui pensent qu'il est permis de tuer un injuste agresseur, pour conserver sa vie, pourvu qu'on ne passe pas les bornes d'une défense juste et modérée, *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, c'est-à-dire, qu'on ne se serve de son adresse, de sa force, de l'avantage qu'on a sur son agresseur, qu'autant qu'il est nécessaire pour conserver sa vie, et non pour l'ôter à celui qui attaque. Il faut encore, disent-ils, que celui qui est attaqué n'ait pas d'autre moyen pour se défendre : car, s'il peut conserver sa vie en fuyant, en arrêtant l'agresseur ou en le blessant, il ne lui est pas permis de le tuer. Il faut que l'agres-

seur attaque dans le dessein réel de tuer celui qui se défend. Enfin, ajoutent quelques-uns d'entr'eux avec saint Thomas, il faut qu'on n'ait, en se défendant contre un injuste agresseur, que l'intention de se défendre, et non celle de le tuer. D'autres théologiens pensent au contraire, que c'est pécher contre la charité, de tuer un injuste agresseur pour conserver sa vie, et citent, pour appuyer leur sentiment, l'autorité de saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien, saint Bernard.

Il nous suffit de dire ici que, comme il est très-rare et très-difficile dans la pratique, que celui qui se voit injustement attaqué ne fasse précisément que ce qui est nécessaire pour repousser la violence qu'on fui fait, et qu'il ne se laisse pas emporter à la passion et au mouvement de la vengeance, celui à qui il est arrivé de tuer son agresseur, doit le déclarer en confession, et on doit ordinairement lui imposer une pénitence.

Il n'est pas permis de tuer un homme, pour prévenir le mal qu'il veut nous faire; par exemple, parce que nous savons qu'il a résolu de nous ôter la vie. La doctrine contraire a été condamnée par le clergé de France, en 1700, dans la censure des deux propositions suivantes :

1. *Quand quelqu'un a résolu de vous tuer, et qu'il l'a déclaré à quelqu'autre, mais qu'il n'a pas encore commencé d'exécuter son dessein, vous pouvez le prévenir en le tuant, s'il ne vous est pas possible d'échapper autrement ; par exemple, si un mari a sous son chevet, un poignard pour tuer sa femme pendant la nuit ; si quelqu'un a préparé le poison qu'il veut vous faire avaler, et si un roi a fait les préparatifs d'une armée navale contre un autre roi.*

2. *Si cet homme n'a pas encore, à la vérité, préparé les armes dont il veut se servir, mais qu'il ait seulement pris la résolution ferme et efficace de vous tuer ; résolution qui vous soit connue, ou par la révélation divine, ou par ce qui en aura été dit confidemment à vos amis, vous pouvez le prévenir ; parce que, par cette résolution, quoique purement intérieure, il est censé suffisamment être agresseur.*

Le clergé de France a déclaré la doctrine renfermée dans ces deux propositions, contraire au droit naturel, au droit divin, au droit positif et au droit des gens, ouvrant le chemin à des meurtres détestables et au fanatisme, renversant la société humaine, exposant les rois même au plus évident de tous les périls.

Il n'est jamais permis de tuer un homme, pour défendre des biens temporels qu'il veut enlever; on ne peut alors être excusé de péché. *Comment se peut-il faire*, dit saint Augustin (*Lib.* 1. *de lib. arb. c.* 5.), *que ceux qui se sont souillés par l'effusion du sang humain, pour des choses qu'on doit mépriser, soient innocens aux yeux de Dieu?* Ce qui est marqué au chapitre XII de l'Exode, que celui-là ne sera point coupable de la mort d'un voleur qu'il aura tué, l'ayant trouvé rompant la porte d'une maison, ou perçant la muraille pour y entrer, n'étoit qu'une loi judiciaire, pour servir de règle dans les jugemens qu'on devoit prononcer sur ces cas; mais elle n'étoit point proposée comme une règle des mœurs.

C'est donc avec raison que l'assemblée du clergé de France, en 1700, a condamné les trois propositions suivantes, comme contraires à la loi divine, à l'ordre de la charité que Dieu a établi, et au commandement que Jésus-Christ nous a fait de pardonner à nos ennemis, de les aimer et de leur faire du bien; déjà elles avoient été condamnées par le pape Innocent XI en 1679.

1. *Régulièrement parlant, je puis tuer un voleur pour conserver un écu.*

2. *Non-seulement il est permis de tuer pour défendre les choses que nous possédons actuellement, mais encore celles auxquelles nous avons un commencement de droit, et que nous espérons de posséder.*

3. *Il est permis, et à un héritier, et à un légataire, de se défendre jusqu'à tuer celui qui l'empêche injustement de se mettre en possession d'un héritage, ou de se faire payer des legs; de même qu'il est permis à celui qui a droit sur une chaire ou prébende, d'en user ainsi contre une*

*personne qui l'empêcheroit injustement de jouir de son droit.*

Il n'est pas plus permis de tuer un homme, pour conserver son honneur et sa réputation, que pour conserver ses autres biens temporels. Bien loin que la charité nous permette de nous venger du tort qu'on nous a fait, elle nous ordonne de ne point résister à celui qui nous traite mal; et elle veut que, si l'on nous donne un soufflet sur une joue, nous soyons disposés à présenter l'autre. C'est pourquoi le pape Innocent XI, et après lui le clergé de France dans l'assemblée de 1700, ont condamné les propositions suivantes :

1. *Il est permis à un religieux ou à un clerc de tuer un calomniateur, qui le menace de publier contre lui ou contre la religion des crimes énormes, quand il n'a point d'autre moyen pour se défendre ; comme il semble qu'il n'en a point, lorsque le calomniateur est prêt, si on ne le tue, à leur imputer publiquement ces crimes, en présence de personnes de grande considération.*

2. *Il est permis de tuer un faux accusateur, de faux témoins, et même un juge que l'on sait prêt à rendre dans peu une sentence injuste, si celui qui est innocent n'a pas d'autre voie pour éviter ce dommage.*

Le pape Alexandre VII avoit déjà condamné ces deux premières propositions, par son décret du 24 septembre 1665.

3. *Il est permis à un homme d'honneur de tuer un agresseur qui s'efforce de le noircir par une calomnie, s'il ne peut se défendre de cette calomnie par une autre voie. Il faut dire de même, si quelqu'un lui donne un soufflet ou un coup de bâton, et s'enfuit après le soufflet ou le coup de bâton donné.*

Si, pour justifier la doctrine de ces propositions, on allégue la maxime commune, que l'honneur est plus cher que la vie, et lui est préférable, nous répondrons qu'on ne trouvera jamais dans les ouvrages des saints Pères, que ce précepte du Seigneur, *vous ne tuerez point*,

doive s'entendre avec cette exception, *si ce n'est pour conserver votre honneur*. Ce silence si universel, dans une chose de cette importance, prouve assez fortement qu'ils n'ont pas jugé qu'il pût entrer en dispute, s'il peut être permis de tuer pour conserver son honneur. Le commandement, *vous ne tuerez point*, ne souffre d'autres exceptions que celles que Dieu, qui est la source de toute justice, ou une loi juste, y peuvent apporter : dire qu'*il est permis de tuer son prochain, pour défendre son honneur*, c'est soutenir une maxime entièrement opposée à l'Evangile, c'est favoriser l'orgueil de l'homme, l'amour désordonné de soi-même, et le désir passionné de la gloire du monde ; c'est autoriser les duels, les meurtres, les assassinats. Le seul véritable honneur d'un chrétien, qui doit lui être plus cher que la vie, consiste à vivre conformément à l'Evangile, à souffrir patiemment, à pardonner les injures, quelque atroces qu'elles soient, et à s'efforcer d'imiter Jésus-Christ. Mais cet honneur ne nous portera jamais à souiller nos mains dans le sang de nos frères, pour éviter d'être méprisés des hommes.

Il est vrai qu'on doit prendre soin de conserver sa réputation, de peur que le prochain ne se scandalise, et que l'opinion dans laquelle il pourroit être que nous serions tombés, ne l'entraînât lui-même dans quelque précipice ; mais ce soin, qui provient de la charité véritable que nous avons pour le prochain, pour l'amour de Dieu, ne sauroit nous obliger à violer les lois divines et humaines, par un meurtre, pour conserver notre réputation parmi les hommes.

On ne doit se plaire dans le témoignage que les hommes donnent de l'estime particulière qu'ils ont pour nous, qu'autant que cela nous donne le moyen de leur être utiles. Le désir de l'honneur, dit saint Thomas ( 2. 2. *q.* 131, *a.* 1. *in Corp.* ), peut être désordonné en trois manières : 1. si l'on souhaite d'être estimé pour une chose qu'on n'a pas en effet, ce qui s'appelle désirer d'être honoré sans mérite ; 2. lorsqu'on souhaite cet hon-

neur pour soi, sans le rapporter à Dieu ; 3. lorsque ce désir de l'honneur n'est que pour l'honneur même, et ne se rapporte pas à l'utilité du prochain. Tout homme qui fait profession d'une religion aussi pure que la nôtre, devant avoir des entrailles pleines de charité, pour tâcher de procurer le salut du prochain comme le sien propre, doit souhaiter principalement d'avoir une conscience toute pure et une bonne réputation : la conscience pour lui-même, et la réputation pour le prochain. C'est pourquoi, afin de conserver sa réputation, il doit non-seulement faire ce qui est bon, mais encore éviter les choses qui pourroient vraisemblablement être jugées mauvaises, et ne rien faire, en la présence des foibles, qui puisse les scandaliser ou fournir aux méchans le prétexte de couvrir leur malice, en leur donnant lieu d'interpréter en mauvaise part des actions innocentes en elles-mêmes, et les meilleures intentions. Voilà de quelle manière nous devons avoir soin de notre réputation, et non en commettant un crime aussi énorme que l'homicide.

Il n'est jamais permis d'ôter la vie à un stuprateur, pour conserver l'honneur de la chasteté, qu'il ne peut réellement enlever, quelque violence qu'il fasse pour assouvir sa criminelle et brutale passion; parce que, comme dit saint Augustin (*lib.* 1. *de lib. arb.*, *c.* 5.), la chasteté est une vertu qui a son siége principal dans l'âme, et qui ne peut, par conséquent, être ravie par aucune violence extérieure. C'est pourquoi, dit ce Père, *je ne vois pas comment je pourrai justifier devant Dieu, ceux qui tuent ces infâmes violateurs, dans cette occasion.* Et c'est ce qui faisoit dire à sainte Luce, en parlant au tyran Pascasius: *nunquàm coinquinatur corpus, nisi consensu mentis : si me invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

Celui qui procure volontairement, et avec intention de le procurer, un avortement, soit que le fœtus soit animé, soit qu'il ne le soit pas, commet un péché mortel que le pape Sixte V a appelé *un crime exécrable ;* et Gré-

goire XIV l'appelle un péché énorme, *gravissimum scelus, nefarium flagitium.* Crime contre lequel les Pères des premiers siècles se sont élevés avec force, qu'ils ont regardé comme une suite des maximes pernicieuses du paganisme, comme le comble de l'injustice, de la cruauté et de l'impiété; que, suivant le concile d'Ancyre, en 314, l'ancienne discipline de l'Eglise punissoit par le délai de la communion jusqu'à l'article de la mort, mais pour lequel il n'ordonna, par condescendance, que dix ans de pénitence. Le concile de Lérida, en 524, permit à la vérité d'accorder la communion après sept ans de pénitence, mais à la charge que les coupables de ce crime *passeroient le reste de leur vie dans les pleurs et les humiliations.*

Tertullien dit que, par ce crime exécrable, on est également homicide en quelque temps qu'on le commette. *Homicidii festinatio est, prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet* (*In Apologet. cap.* 9). Saint Basile le condamne aussi indistinctement et en toutes sortes de cas (*Ep. ad Amphiloch. can.* 2.) : *quæ de industriâ fœtum corrupit*, dit-il, *cædis pœnas luat. Formati autem vel informis subtilitas à nobis non attenditur.*

Quelques casuistes ayant eu la témérité de se servir de cette distinction, pour excuser de péché une fille qui se procure un avortement, afin de sauver sa vie ou son honneur, le pape Innocent XI dans son décret du mois de mars en 1679, et le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, ont condamné les propositions suivantes :

1. *Il est permis de procurer un avortement avant que le fruit soit animé, de peur que la fille étant reconnue enceinte, on ne la tue, ou qu'elle ne soit diffamée.*

2. *Il semble probable que le fruit, pendant qu'il est dans le sein de la mère, est toujours privé de l'âme raisonnable, et qu'il ne commence de l'avoir que quand il vient au monde; et par conséquent il faut dire, qu'on ne commet jamais d'homicide, en procurant un avortement.*

*Hæ propositiones*, dit l'assemblée du clergé de 1700,

*sunt scandalosæ, erroneæ, infandis homicidiis et parricidiis procurandis aptæ.*

Une femme enceinte qui se blesse par sa faute, en dansant trop, par exemple, est coupable de cet avortement, quoiqu'elle n'ait pas eu l'intention de le procurer; et quand même elle se seroit blessée en faisant une action licite, si, en la faisant, elle n'a pas apporté la diligence nécessaire pour prévoir et pour prévenir l'homicide.

On doit aussi regarder comme coupable d'avortement, la personne qui, par promptitude, auroit donné un coup à une femme grosse qui en auroit accouché d'un enfant mort; quand même ce malheur seroit arrivé contre son intention, et sans qu'elle en eût eu même la moindre pensée en lui donnant ce coup; parce qu'elle a commis une action illicite, des suites de laquelle elle est par conséquent coupable.

Il n'est pas permis, dans un accouchement où l'on ne peut sauver la mère et l'enfant, de procurer ou d'avancer la mort de l'un pour conserver la vie de l'autre. Plusieurs théologiens pensent qu'on peut ouvrir la mère vivante, pour tirer l'enfant de son sein, si l'on a lieu d'espérer probablement que la mère ne mourra pas de cette opération.

Procurer un avortement à une femme, empêcher qu'elle ne conçoive, rendre stérile un homme ou une femme, sont des péchés différens; et, quoique les deux derniers soient des crimes énormes, et que les saints Pères traitent également d'homicides les personnes qui les commettent comme celles qui procurent l'avortement, ils ne sont pas compris dans la réserve de celui-ci, s'ils ne sont eux-mêmes réservés spécialement.

Puisqu'il n'est jamais permis, en quelque cas que ce soit, de tuer un homme, de son autorité privée, il est facile de reconnoître que le duel est un péché mortel. Nous appelons duel, le combat prémédité de deux ou de plusieurs personnes qui, de leur autorité particulière, conviennent d'un lieu et d'un temps pour se battre, avec

danger de perdre la vie. Combat qu'a inspiré aux hommes l'idole du faux honneur, à laquelle un nombre infini d'âmes ont été sacrifiées, et qui doit être regardé comme un désordre entièrement contraire à la raison, au bien et aux lois de l'état, incompatible avec le salut et la religion chrétienne.

C'est afin d'abolir *l'usage détestable des duels introduits par l'artifice du démon, pour profiter de la perte des âmes par la mort sanglante des corps*, que le concile de Trente a déclaré *que ceux qui se battront, et ceux qu'on appelle leurs parrains, encourront la peine de l'excommunication et d'une perpétuelle infamie; qu'ils seront punis suivant les saints canons, comme des homicides; et que, s'ils meurent dans le combat même, ils seront pour toujours privés de la sépulture ecclésiastique. Que ceux pareillement qui auront donné conseil, pour le fait et pour le droit, en matière de duel, ou de quelqu'autre manière que ce soit, y auront porté quelqu'un, aussi bien que les spectateurs, seront aussi excommuniés, et soumis à une perpétuelle malédiction* (*Sess.* 25. *c.* 19. *de Ref.*).

Le pape Grégoire XIII, par sa bulle de 1582, *ad tollendum*, étendit ces peines contre les duels privés et particuliers, qu'il y déclara sujets. Ce que le pape Clément VIII confirma par sa constitution du 4 septembre 1592, *Illius vices*, dans laquelle il étendit encore les mêmes peines contre ceux qui, étant convenus du temps et du lieu pour se battre, et étant dans la volonté de se tenir parole, en auroient été empêchés; comme aussi contre ceux qui conviendroient de s'arrêter à la première blessure, au premier sang, ou après s'être porté un certain nombre de coups d'épée.

Nous ne parlerons point de plusieurs anciens conciles qui ont regardé comme excommuniés ceux qui se battent en duel, qui les ont retranchés de la société des fidèles, et qui ont traité ceux qui y étoient tués, comme homicides d'eux-mêmes; défendant de faire aucune oblation ni prière pour eux, et même d'accorder à leurs cadavres la sépulture chrétienne. Il y a encore plusieurs autres bulles

de souverains pontifes, qui ont attaché au crime de duel l'excommunication majeure *ipso facto.*

On trouve un mandement de l'assemblée du clergé de France, tenue à Paris en 1654, contre tous ceux qui se battent en duel, qui y provoquent ou qui en ont ou portent le défi; et les évêques se réservent l'absolution de l'excommunication portée par ce mandement : de sorte qu'aujourd'hui cette censure a lieu et s'encourt *ipso facto*, dans tout le royaume.

C'est donc avec raison que le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a condamné comme fausse, scandaleuse, contraire au droit divin et humain, tant canonique que civil, et même au droit naturel, la doctrine contenue dans les propositions suivantes :

1. *Un gentilhomme qui est appelé en duel, peut l'accepter, de peur de passer pour un lâche dans l'esprit des autres.*

2. *Il peut aussi appeler en duel, s'il ne peut autrement sauver son honneur.*

A l'égard de la restitution à laquelle on est obligé pour avoir tué ou mutilé quelqu'un, voici les règles qu'on doit suivre. Celui qui tue ou mutile un homme, lui cause deux sortes de pertes: l'une personnelle ou naturelle, qui consiste dans la privation de la vie ou de quelque membre; l'autre temporelle, qui consiste principalement, soit dans les dépenses auxquelles il a été obligé pour sa guérison, soit dans la cessation du gain qu'il auroit pu faire, soit dans les dommages qu'en souffrent ses héritiers, ou ceux à qui il faisoit ou devoit faire du bien.

Celui qui, dans le cas de nécessité, a tué son injuste agresseur en se défendant, n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il n'a pas péché contre la justice. Mais il faut examiner s'il n'a point passé les bornes d'une défense juste et modérée ; car, s'il les avoit passées, il seroit obligé de restituer à proportion de cet excès. Plusieurs théologiens enseignent même, qu'il seroit tenu de restituer tout le dommage, si cet excès étoit assez considérable pour faire un péché mortel.

Plusieurs auteurs disent encore, que celui qui a tué son agresseur, au lieu de fuir comme il le pouvoit et le devoit, surtout s'il étoit clerc ou religieux, par exemple, est obligé à la restitution; parce qu'alors il a tué injustement son agresseur, pouvant fuir sans lui ôter la vie.

On est obligé à la restitution quand on a tué injustement quelqu'un, parce qu'on est tenu de réparer tous les dommages qu'on a causés. Ainsi on doit alors restituer aux héritiers de celui qu'on a tué, 1. les dépenses qui ont été faites pour le guérir, s'il n'est pas mort sur-le-champ; 2. les frais de la nourriture qu'il a fallu lui donner pendant sa maladie, en déduisant cependant ceux que lui auroit coûté sa nourriture ordinaire, s'il n'eût pas été malade; 3. le gain dont on l'a privé, et qu'il eût fait : mais alors on n'est pas fondé à évaluer et déduire le travail que le défunt auroit été obligé de faire pour se procurer ce gain; si l'on faisoit cette déduction, il n'y auroit souvent rien à restituer, puisque le gain n'est ordinairement que le prix du travail que l'on fait; et que, si celui qui a été blessé n'a pu faire ce travail, pendant sa maladie, ç'a été par le propre fait du meurtrier.

On est de plus obligé alors de réparer le tort que souffrent, par cette mort, les personnes que celui qui a été tué étoit tenu de nourrir et de faire subsister par son industrie et par son travail; tels que sont ses père et mère, sa femme et ses enfans; on doit par conséquent pourvoir non-seulement pour le présent, mais encore pour l'avenir, à la nécessité où ces personnes se trouvent réduites. Si le défunt laisse les biens qui lui servoient auparavant pour la nourriture et le soutien de sa famille, on n'est pas obligé à donner de quoi la nourrir; mais on doit restituer à cette famille tous les autres dommages qu'on lui a causés.

Il ne s'ensuit pas de là, qu'il faille dédommager tous ceux auxquels celui qu'on a tué faisoit du bien, et qui, par sa mort, se trouvent réduits à la mendicité par la privation des secours qu'il leur donnoit; parce que ce dé-

dommagement n'est dû qu'à ceux qui avoient un droit étroit et rigoureux à la subsistance que ce défunt leur fournissoit pendant sa vie, comme sont ses père et mère, sa femme et ses enfans : ainsi l'on n'en doit aucun à ses frères, à ses neveux, et à ceux qu'il faisoit vivre par aumônes et par pure libéralité.

Si celui qui a été tué étoit revêtu d'une charge dont il étoit près de se démettre en faveur de son fils, ou qu'il étoit sur le point de vendre, et que cette charge vienne à être perdue par sa mort, celui qui l'a tué est obligé, en conscience, à restituer le dommage que le fils ou la famille du défunt souffre par cette mort injuste, qui en a empêché la vente ou la démission qu'il en alloit faire. Si le mort étoit un avocat, ou un procureur, ou un homme entendu dans les affaires; qui soutenoit un procès injuste qu'on lui avoit intenté, et qu'après sa mort, sa femme ait perdu ce procès, parce qu'elle n'avoit aucune connoissance de son bon droit, et qu'elle n'étoit pas en état de résister aux chicanes et à l'injustice de son adverse partie, l'homicide seroit tenu à la réparation de tout le dommage qui en arriveroit à cette veuve ou à la famille du défunt.

Le meurtrier est tenu de rendre aux créanciers de celui auquel il a ôté la vie, ce qu'on peut juger prudemment qu'il leur eût payé s'il eût vécu, et qu'ils n'ont perdu que parce qu'il est mort; parce que des créanciers ont droit de s'opposer qu'on mette leur débiteur hors d'état de les satisfaire, et que ce meurtrier est cause qu'ils ont été privés de la restitution qui leur eût été faite. Si l'on paie aux créanciers de ce défunt ce qu'il leur devoit, on est en droit de le déduire de ce qu'on est tenu de restituer à ses héritiers, auxquels n'appartient pas ce qui doit revenir aux créanciers. Si l'on a restitué aux héritiers de celui qui a été tué tout ce qui leur est dû, soit pour le lucre cessant, soit pour le dommage naissant par cette mort, on ne doit plus rien alors aux créanciers, qui ont leurs recours contre les héritiers.

Celui qui a tué un homme, n'est pas tenu de payer les frais de son enterrement; parce qu'il eût fallu toujours faire ces dépenses, si cet homme fût mort de sa mort naturelle. Si cependant la promptitude de cette mort occasionnoit des frais funéraires extraordinaires et plus considérables, le meurtrier seroit obligé de les payer.

Celui qui a blessé ou estropié un homme qui ne l'attaquoit point, doit pareillement lui payer tous les pansemens et médicamens nécessaires, et réparer tout le tort qu'il lui a fait; mais si celui-ci étoit l'agresseur, l'autre n'est obligé à rien.

Saint Antonin dit que, dans la restitution due à un homme qu'on a mutilé, on doit non-seulement lui payer les dépenses de sa guérison, et réparer tout le dommage qu'on lui a causé, soit pour le passé, soit pour l'avenir; mais encore on doit l'apaiser et faire tout ce qui est possible pour le consoler et adoucir sa douleur de la perte du membre dont on lui a ôté l'usage, ou dont on l'a privé; perte qui doit être encore plus sensible à celui auquel ce membre étoit nécessaire pour gagner sa vie : alors on est encore plus étroitement obligé de réparer ce dommage; et, parce que le tort que souffre celui qui a été mutilé, peut retomber sur sa famille, et qu'il doit durer autant que sa vie, celui qui est la cause de ce tort, est tenu de le réparer par rapport à cette circonstance.

Celui qui a rendu une fille difforme, par quelque mutilation ou cicatrice, en lui coupant le nez, par exemple, en lui crevant un œil, est obligé, si elle ne peut en cet état se marier aussi avantageusement qu'elle l'eût pu faire avant sa difformité, de réparer ce dommage par une augmentation de dot qui puisse lui procurer un parti aussi avantageux qu'elle l'eût trouvé auparavant.

Quoique ce dont on a privé le prochain, ne puisse pas être restitué par un équivalent, on est cependant obligé, en conscience, à une réparation autant égale qu'il est possible au dommage qu'on a causé; soit en payant une somme d'argent à la personne maltraitée, eu égard à sa

condition, et selon le jugement de personnes sages et prudentes, soit en obtenant d'elle le pardon de l'injure et la remise du dommage.

Il est vrai qu'à la rigueur, la perte d'un membre, et la difformité causée au corps par les plaies qu'on lui a faites, ne peuvent être appréciées; mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse et qu'il ne doive y avoir quelque sorte de compensation en faveur d'une personne ainsi mutilée et maltraitée, afin de rendre la perte qu'on lui cause plus supportable, et d'adoucir, en quelque manière, sa douleur par l'espèce de dédommagement qu'elle reçoit : cette compensation, sur laquelle il faut se rapporter à la décision de personnes sages, doit être prudemment mesurée, non sur la nature du dommage, qui est inappréciable, mais sur la douleur de celui qui l'a souffert. C'est pour cette raison que nous lisons dans l'Exode (*c.* 21, 22.), que celui qui, ayant frappé une femme enceinte, est cause qu'elle accouche d'un enfant mort, doit payer au mari ce qu'il voudra exiger de lui au jugement des arbitres.

Les héritiers d'un meurtrier sont en conscience tenus, à son défaut, de réparer les dommages qu'il a causés par son crime, quoiqu'il eût, en conséquence, été puni de mort. La raison est que, succédant à tous ses droits, ils doivent supporter toutes ses charges et acquitter toutes ses dettes; la peine qu'il a subi n'ayant d'ailleurs été ordonnée que pour la vindicte publique, et non pour satisfaire à la partie lésée. Mais cela ne doit s'entendre que de la réparation du dommage seul, et non d'une amende ou peine pécuniaire, à laquelle les héritiers ne sont pas tenus; à moins qu'elle n'eût été ordonnée en justice dès le vivant de celui auquel ils succèdent, car alors ils seroient obligés de la payer. Il faut en dire de même, par conséquent, des héritiers de celui qui auroit mutilé quelqu'un, et qui seroit mort sans avoir satisfait à la réparation du dommage dont il a été la cause.

Pour estimer les dommages à la réparation desquels on est tenu, pour avoir tué un homme, il faut avoir égard

à l'âge de celui qui a été tué, à sa richesse ou à sa pauvreté; et, s'il étoit ouvrier, à son habileté, à son application dans l'art qu'il professoit, parce qu'il étoit en état par-là de gagner davantage; aux apparences qu'il y avoit qu'il pouvoit vivre plus ou moins long-temps; et à toutes les circonstances qui peuvent faire juger de la nature du préjudice causé, par sa mort, à sa famille.

### 2. *De Injuriâ per stuprum et similes actus illatâ, necnon de ejus Reparatione.*

Quæ spectant ad hanc materiam, non vulgari, sed latinâ linguâ tractanda putavimus, ut vitentur offensio et scandalum simplicioribus et infirmis.

De iis solùm loquimur nunc impudicitiæ speciebus, quæ restitutionis obligationem pariunt. Dicimus ergò, 1. eum qui sine vi, fraude vel dolo, sed ex libero virginis consensu, turpem corporis ejus usum obtinuit, nihil ei debere in foro conscientiæ; quia scienti et consentienti non fit injuria. Stuprator tamen in foro exteriori ad dotandam virginem condemnari solet, quia vulgò præsumitur seducta fuisse, sicut præsumitur fuisse virgo, nisi contrarium probetur. Si tamen corrupta sciat interiùs, se nec virginem fuisse cum à Titio cognita est, nec reipsà ab eo fuisse seductam, tenetur ei refundere quidquid per judicem sub his falsis præsumptionibus sibi adjudicatum fuit.

Quod ad prolem attinet, hæc ipsi debetur restitutio, scilicet ut mulier à partu ad triennium illam alat, corruptor verò ab anno tertio et deinceps, donec proles sibi providere possit : imò à partu eam alere debet stuprator, si ad id se obligaverit, aut id mulier præstare nequeat.

Si infans expositus sit, et ad xenodochium translatus, debent parentes, si satis habeant facultatum, expensas solvere, quia hospitalia egenis non autem divitibus ædificata sunt, juxta communiorem et tutiorem sententiam.

Si duo eamdem fœminam cognoverint, debent in dubio ambo prolis educandæ onus inter se partiri.

Qui sine vi et dolo puellam corrupit, tenetur ad restitutionem pecuniariam; si garrulitate suâ, causa sit cur ipsa diffametur; quia, hâc iniquâ diffamatione, causa est damni quod patitur puella in ordine ad statûs susceptionem. Hæc autem restitutio debet fieri omni meliori modo, et ad arbitrium boni viri.

Qui vi, minis, fraude, aut falsis persuasionibus, vitiavit virginem, tenetur compensare omnia damna puellæ et parentibus ejus indè obvenientia; quia est illorum causa per injuriam : ergò tenetur ea resarcire pecuniâ : non tenetur tamen, in foro conscientiæ, eam ducere ante sententiam judicis; sed satis est ut ei procuret matrimonium æquè conveniens, ac si deflorata non fuisset. Undè colligendum necessarium non esse, ut stuprator totam dotem det; sed sufficere ut supra dotem, quam puella à patre aut aliundè habet, tantum addat quantum satis est ut tam benè nubat quàm anteà nupsisset. Quòd si puella dotem nolit, sed exigat matrimonium cum injusto defloratore, divisi sunt theologi. Alii negant stupratorem ad matrimonium illud obligari, quia, inquiunt, per dotis collationem, res sufficienter ad æqualitatem reducuntur. Alii verò affirmant, quia, etiam posito dotis augmento, non videtur redintegrari honor puellæ ablatus, nisi ea stupratori nubat, aut res sit occulta : è contrà, si stuprator matrimonium offerat quod puella nolit, semper tenebitur ad eam dotandam.

Quamvis puellæ quæ vim passa est, ejusque parentibus, nulla obvenerint damna, quia res mansit occulta, et ipsa æquè commodis potita est nuptiis, ac si oppressa non fuisset, aut quia religionem ingressa est, probabilius est quòd ejus corruptor adhuc debeat compensationem quamdam pecuniariam, vel aliam, arbitrio boni viri : quia reipsà puella damnum passa est, quod, licet in se irreparabile sit, utcumque tamen per bonum inferioris ordinis compensari potest. Nec obstat quòd puella sortem æquè bo-

nam nacta fuerit: neque enim ex bonâ puellæ fortunâ lucrum reportare debet, qui damnum reale intulit. Quòd si puella jam nupta damnum aliquod patiatur, quia res, v. g. innotuit marito, etc. certum est stupratorem teneri hæc damna quantùm fieri potest, resarcire; cùm ex ejus injuriâ sequantur.

Metus reverentialis conjunctus cum metu mali injustè inferendi, sufficit ut stuprator teneatur ad restitutionem, si nempè puella vel alia mulier, ob auctoritatem sollicitantis, et ex reverentiâ erga eum, et metu patiendi aliquod malum injustum, non audeat resistere: nam, quamvis talis metus non excuset à culpâ, facit tamen ut consensus non sit omninò voluntarius, seu ut sit mixtus involuntario; nec sufficiat ad valorem donationis simili metu extortæ: ergò retinet rationem injuriæ, ac proindè damnum sequens est injustum, paritque obligationem restituendi. Secùs de muneribus, blanditiis, quæ potiùs augent voluntarium; item de precibus quæ non injiciunt metum mali injustè posteà inferendi, nec continent vexationem injustam. Dicunt theologi preces alicujus domini aut principis quibus puella aut mulier præ metu, ut aiunt, reverentiali, resistere non possit, tunc comparari dolo, et eamdem restituendi obligationem inducere. Sed notandum rarò evenire ut preces dolo æquivaleant, et puellam verè invitam faciant.

Quæritur ad quid teneatur adulter. Ad satisfaciendum huic quæstioni, distinguendum est: vel ex adulterio secuta non est proles, vel certò secuta est, vel demùm dubitatur an secuta sit necne. Si proles secuta non sit, nulla est facienda restitutio; tum quia per adulterium præcisè non infertur damnum, sed solùm injuria, pro quâ, si tamen publica sit, non tam debetur restitutio quàm satisfactio; tum quia transigere vel pacisci pro adulterio prohibitum est, ne videatur maritus uxoris lenocinium facere.

Si ex adulterio proles certò moraliter secuta sit, ut si, eo tempore, maritus abfuerit ægerve fuerit, etc, 1. debet ali, aut restitutio fieri hospitali, si ibi nutrita fuerit. 2. Adulter debet, pro parte suâ, compensare damnum quod

legitimi hæredes patiuntur ex suppositione infantis spurii: ratio est, quia adulter vera est damni hujusce causa. Et hoc verum est, etiamsi adulter suppositionem illam non suaserit : semper enim moralis est causa hujusce suppositionis, quia prævidere potuit et debuit eam ex actione suâ secuturam. Et certè pater qui sinit filium suum ali à vicino, arbitrante suum esse, tenetur pro alimentis satisfacere; ergò et adulter patri putativo pro filii alimentis satisfacere debet.

Si adulter sit in dubio an proles sua sit, divisæ sunt theologorum opiniones. Meliùs sentire videntur qui censent adulterum pro ratâ parte dubii ad restituendum teneri; quia iniquum videtur ut, in casu dubii, debeat unus, isque innocens, totum subire onus, dùm alter, et quidem reus, ab eo planè immunis est : atqui maritus innocens totum subiret onus alendæ prolis quæ fortè sua non est, dùm adulter pessimus nihil daret ad alendam camdem prolem quæ fortè sua est. Præterea contra adulterum est præsumptio damni : ubi enim constat de actione per se sufficienter damnificativâ, ibi contra actionis hujus auctorem est præsumptio; undè, ut à restitutione immunis sit, probare debet damnum ex actione suâ non evenisse : atqui adulter actionem de se damnificativam posuit, et non probat, ut supponimus, damnum ex actione suâ secutum non esse; ergò restituere debet tantò plus quantò minùs probat se damni causam non esse.

Quæritur ad quid teneatur adultera. Respondemus eam teneri ad reparanda, quantùm fieri potest, damna quæ ex crimine ejus in maritum legitimosque filios derivantur. Hoc autem efficere potest, plus ex propriis bonis, si quæ habeat, legitimis filiis quàm spurio relinquendo; si verò paraphernalia bona non possideat, cautè et prudenter persuadere conabitur patri putativo, ut legitimos filios pluribus instruat bonis quàm illegitimum. Item rem domesticam majori quàm aliàs diligentiâ tractabit, de solitis corporis et vestium sumptibus detrahet, quantùm permittent status, valetudo, etc.

Sed, quamvis hæc mulier similibus modis damna hæc compensare non posset, generatìm loquendo, non tenetur revelare crimen suum, neque marito, neque filio, tum quia revelatio hæc non potest fieri sine magnâ mulieris infamiâ; tum quia eadem revelatio gravium malorum radix esse potest, mortis uxoris, v. g, gravis scandali, discordiarum, perpetui odii mariti, infamiæ totius familiæ: quæ mala adeò gravia sunt, ut propter hæc non teneatur uxor ad illam revelationem, etiamsi judicaret posse per illam averti damna hæredibus; tum denique quia filius matri non credet, nec fortè credere tenetur; aut si credat, vix probabile est quòd ità perfectus sit, ut propter solum justitiæ amorem renuntiet hæreditati quam in exteriori foro retinere tutò potest.

Confirmatur ex decisione Innocentii III, qui consultus an absolvenda esset mulier quædam quæ prolem sibi supposuerat, ne mariti bona ad extraneos devolverentur, et crimen illud marito detegere non audebat, sic cap. 9. de Pœnitentiâ, respondit: « sicut mulieri quæ, ignorante » marito, de adulterio prolem suscepit, quamvis id viro » suo timeat confiteri, non est pœnitentia deneganda; » ità nec illi debet pœnitentia denegari.... sed competens » satisfactio per discretum sacerdotem ei debet injungi. »

Hanc resolutionem limitant theologi: 1. cùm adultera jam ante famam suam publicè perdidit, quia tunc ex ipsâ suâ declaratione, grave non patitur incommodum: si tamen, inquiunt, vel gravia indè mala sibi vereretur, vel prævideret sibi non credendum, rem pandere non teneretur. 2. Cùm agitur de bono communitatis; ut si filius spurius regno succedere deberet, in magnum reipublicæ damnum, ob perditos spurii mores, indolem pessimam, hæreseos disseminandæ desiderium: tunc enim mulier, inquiunt, si legitimè speraret impedienda esse per adulterii sui manifestationem hæc mala, teneretur illud manifestare, non solùm cum periculo famæ, sed etiam ipsius vitæ, quia bonum publicum semper est privato anteponendum. 3. Si mulier prudenter judicet spurium, utpotè virum frugem,

sibi fidem habiturum esse (quod tamen vix et rarissimè præsumi potest) : tunc enim infamia nocentis apud unum aut alterum minùs habet incommodi, quàm gravissima innocentum damna. Hâc de causâ docent theologi, occultum alicujus crimen posse tertio revelari, ut avertatur grave damnum ei ab illo altero impendens.

Dicunt multi theologi filium non teneri credere matri, etiam juranti, quæ asserit eum illegitimum esse, nisi id probet manifestis argumentis; ut si demonstret patrem ante et post conceptionis tempus abfuisse. Ratio est, inquiunt, quòd nemo unius, quamvis non suspecti hominis, testimonio credere tenetur in suî præjudicium, præsertìm cùm testis ille turpitudinem suam allegat. Alii tamen theologi docent, in hoc casu, credendum matri, si probæ fidei sit, conscientiæ rectæ, et rem juramento confirmet, præsertìm in articulo mortis. Et certè, inquiunt, quid vetat ne turpitudinem alleganti habeatur fides, quandò certum est eam nec odio, nec ex personarum acceptione loqui?

Quæ dicta sunt de adulterâ et filio spurio, dicenda sunt de filio supposito, quem mulier finxit esse suum : nam injuria legitimis hæredibus facta est, et eodem modo tolli et resarciri debet.

### *De la Réparation du tort fait au Prochain dans sa Réputation et dans son Honneur.*

On blesse la réputation et l'honneur du prochain, par la détraction, par l'outrage que les théologiens appelent *contumelia*, et par le jugement téméraire.

La détraction est une diffamation injuste du prochain, faite en son absence. Si le mal qu'on dit du prochain est faux, c'est une calomnie; s'il est véritable, mais inconnu à ceux devant qui l'on parle, c'est médisance. Mais parce que le mot *médisance* se prend souvent pour toutes sortes de détractions, lorsque les pénitens s'accusent d'avoir fait

**des médisances, les confesseurs doivent leur faire expliquer en quel sens ils se servent du mot de médisance.**

On peut commettre le péché de détraction, en huit manières : 1. en attribuant au prochain un mal qu'il n'a pas fait, ou un défaut qu'il n'a pas; 2. en exagérant une faute qu'il a commise, ou ses véritables défauts; 3. en révélant une faute cachée, ou en faisant apercevoir des défauts qu'on ne lui connoissoit pas ; 4. en interprétant ses bonnes actions en mauvaise part; 5. en niant ses bonnes qualités, ou les talens qu'on lui connoît, ou les actions vertueuses qu'on sait qu'il a faites, ou en soutenant qu'il ne mérite pas les louanges qu'on lui donne; 6. en diminuant le mérite réel de ses bonnes qualités ou de ses bonnes actions, comme font ceux qui, entendant dire du bien d'une personne, disent que ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on en pense, ou restreignent, par quelque exception, ce qu'ils en entendent raconter d'avantageux : tels sont ceux, par exemple, qui s'expliquent ainsi : *c'est une femme dévote, mais.....*; 7. en se taisant dans des circonstances où le silence est pris pour blâme ; comme il arrive, lorsqu'on s'abstient de louer des personnes dans des occasions où on le devroit faire, ou d'en parler quand il y a nécessité; comme font ceux qui, étant interrogés sur la probité d'une personne et sur l'intégrité de ses mœurs qu'ils connoissent, n'en rendent pas témoignage ; et ceux qui se taisent quand on loue les actions du prochain, faisant entendre, par leur silence, que ce que l'on dit n'est pas, ou qu'ils connoissent dans lui des défauts qui doivent diminuer la bonne opinion qu'on en a. Ce silence rend un homme plus coupable, lorsqu'il a des liaisons étroites avec celui qu'on loue : car quelle conséquence ne tire-t-on pas lorsqu'on voit, par exemple, un enfant, un domestique, un inférieur, ne prendre aucune part aux louanges qu'on donne en sa présence à son père, à son maître, à son supérieur? On peut encore blesser la réputation du prochain, par le silence, en disant, quand on parle de ses vices et de ses défauts : « qu'on ne s'explique pas davantage, qu'on pour-

» roit dire quelque chose de plus, mais qu'on veut l'épargner ; ou qu'on sait de lui des choses dont on ne le » soupçonneroit pas ; ou qu'on pourroit lui en reprocher » dont il ne pourroit s'empêcher de rougir ; ou qu'on » pourroit dire de lui des choses que la charité demande » d'ensevelir dans un éternel silence. » Par-là on fait quelquefois plus de tort à la réputation du prochain, que si l'on s'expliquoit tout-à-fait; parce qu'on donne lieu de croire que le mal est considérable, puisqu'on n'ose le dire : et il n'y a pas de doute qu'on ne péche même alors mortellement, quoique ces expressions ne soient que générales. On commet enfin le péché de détraction, en louant si froidement et d'une manière si foible, qu'il est facile à ceux qui en sont les témoins, de voir que l'on regarde comme peu digne de louanges la personne à laquelle on les donne. La détraction est directe dans les quatre premières manières, et indirecte dans les quatre dernières. On les comprend toutes dans les deux vers suivans :

*Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,*
*Qui negat, aut minuit, reticet, laudatve remissè.*

Pour être coupable du péché de détraction, il faut observer, 1. qu'il n'est pas nécessaire de parler : il suffit de faire des actions ou des signes qui puissent faire tort à la réputation du prochain, comme font ceux qui marquent de l'impatience quand on loue quelqu'un ; qui sourient malicieusement, qui remuent la tête ou font quelqu'autre grimace, marquant par-là ne pas approuver ce qu'on en dit ; 2. qu'il n'est pas nécessaire de détruire entièrement la réputation du prochain, mais qu'il suffit de la diminuer et d'y donner atteinte ; 3. qu'il n'est pas nécessaire d'avoir persuadé les personnes devant lesquelles on a mal parlé du prochain, mais qu'il suffit d'avoir dit ou donné à penser des choses capables de nuire à sa réputation.

La détraction est un péché mortel de sa nature, contraire à la charité et à la justice. Pour en être convaincu,

il suffit de faire attention à la manière dont l'Ecriture sainte en parle : *abominatio hominum detractor........ non commiscearis cum detractoribus* (*Prov. c.* 24.). Saint Paul met les *médisans* au nombre de ceux qui *sont dignes de mort* (*Rom. c.* 1.); et ailleurs il dit *qu'ils ne posséderont pas le royaume de Dieu* (1. *Cor. c.* 6, *v.* 10.). L'énormité de ce péché est expressément marquée dans plusieurs endroits des livres saints. Les saints Pères ont toujours parlé de la détraction, comme d'un grand péché ; c'est ainsi que saint Jérôme la regarde en plusieurs endroits de ses ouvrages : *non putent monachi*, dit-il, *se debere esse securos, dicentes : grandia crimina non facimus in monasterio; non adulteror, non furtum facio, non homicidium...... ; grande scelus est quandò detrahis fratri tuo : linguâ tuâ fratrem tuum interficis* (*in psalm.* 49.).

La détraction peut être formelle ou matérielle : elle est formelle, quand on dit du mal du prochain, à dessein de le diffamer et de lui nuire; c'est celle-là qu'on appelle proprement détraction : elle est matérielle, quand on parle du prochain par nécessité, par légèreté, mais sans intention de nuire à sa réputation.

La détraction est péché mortel, si ce que l'on dit est notablement infamant; non-seulement lorsqu'on médit dans l'intention de nuire aux personnes dont on parle, mais encore lorsqu'on le fait par légèreté ou par envie de parler, sans intention de blesser le prochain : car la détraction n'en est pas moins, dans ce dernier cas, une diffamation injuste, qui est au moins indirectement volontaire, puisqu'on veut bien dire ce qui, par soi-même, fait tort à la réputation du prochain : or, chacun a droit d'exiger qu'on ne lui porte aucun préjudice, par quelque motif que ce soit, quand ce ne seroit que par pure démangeaison de parler. Pour connoître la grièveté du péché de détraction, on a coutume de donner pour règle qu'il faut regarder la détraction comme péché mortel, toutes les fois que, sans cause et sans raison, on blesse, en matière considérable, la réputation du prochain.

La détraction peut cependant être péché véniel, 1. par défaut d'attention suffisante au mal que l'on dit du prochain; 2. par la légèreté de la matière; lorsque, par exemple, on ne parle que de quelque imperfection qui est dans une personne, ou de quelque faute légère qu'elle a faite.

Néanmoins il faut remarquer à ce sujet, 1. que ce qui est regardé comme léger à l'égard d'une personne, peut être considérable à l'égard d'une autre; parce que l'énormité d'une détraction ne se prend pas seulement de la mauvaise intention avec laquelle on la fait, mais encore du dommage qu'elle cause à celui dont on médit; et ce préjudice est plus ou moins grand, selon la qualité des personnes dont on a mal parlé: ainsi les calomnies, les médisances faites contre les évêques, contre les prêtres, sont plus atroces que celles qui sont faites contre les laïques, parce qu'elles rejaillissent sur Jésus-Christ même, dont ils sont les ministres; dit saint Grégoire le Grand (*lib.* 12, *Reg. ep.* 22). Cette diminution de leur réputation affoiblit l'autorité qu'ils doivent avoir, parce qu'elle les fait mépriser: de là vient que, perdant la confiance de ceux qu'ils sont chargés de conduire, ils ne sont plus en état de s'en faire écouter. Les calomnies et les médisances contre les rois, les princes, les personnes revêtues de leur autorité, les supérieurs, les pères, et les mères, sont plus criminelles que celles qui se font contre des personnes inférieures ou isolées, dont le mauvais exemple ne sauroit avoir des conséquences ni aussi fâcheuses ni aussi directes; en sorte qu'une détraction qui est légère, lorsqu'il s'agit de ces derniers, peut être très-considérable lorsqu'elle regarde les premiers: c'est aussi un plus grand péché de médire d'une communauté que d'un particulier; parce que ce péché s'étend à un plus grand nombre de personnes, qui en reçoivent un préjudice en commun et en particulier.

2. Il faut encore observer qu'une détraction est griève, quoique le mal qu'on dit de quelqu'un lui soit arrivé sans

sa faute, si ce que l'on dit l'expose à être méprisé, et le couvre d'opprobre. Ainsi, c'est un péché notable de dire que le père d'une personne a été pendu ou condamné aux galères; qu'elle est illégitime; ces sortes de taches étant regardées communément dans le monde, comme plus infamantes que certains défauts criminels.

3. La détraction peut être plus ou moins considérable, par rapport au lieu où elle se fait: ainsi, dire d'un homme qu'il est un ivrogne de profession, ce seroit le déshonorer en certains pays, et ne lui attribuer qu'une simple foiblesse en d'autres.

4. Une détraction, quoiqu'en matière légère, seroit péché mortel, si elle étoit faite par haine contre le prochain, ou dans le dessein de lui faire un tort considérable.

Il y en a qui excusent de péché mortel les enfans, les femmes et autres personnes du menu peuple, qui se disent certaines injures atroces d'usage parmi ces sortes de gens; parce qu'elles ne font aucune impression, sortant de leur bouche, et que ces personnes n'en sont pas pour cela déshonorées. Cependant, nous ne croyons pas qu'un confesseur puisse absoudre ceux qui sont dans l'habitude de dire de pareilles injures; soit parce que c'est la colère qui porte ordinairement à les laisser échapper, soit parce qu'elles ont coutume de scandaliser ceux qui les entendent, soit parce que ces sortes d'injures se disent en termes qui, d'eux-mêmes, tendent à diminuer la réputation, qu'elles aigrissent et quelquefois même irritent extrêmement ceux à qui elles s'adressent.

On demande si c'est pécher mortellement, de raconter un péché mortel qu'un autre a fait, et dont il se glorifie, lorsque son action ne passe pas dans le monde pour notablement infamante, par exemple, s'il s'agit d'un duel. Il y a des théologiens qui soutiennent qu'il n'y a en cela aucun péché, ou qu'il est bien léger. D'autres disent le contraire, surtout si l'on entend par-là tous les cas où un homme peut se vanter d'une mauvaise action, laquelle

ne déshonore point dans le monde; s'il étoit quesion, par exemple, de différentes actions contre la pureté dont un libertin se feroit gloire. Nous croyons qu'un confesseur doit, pour plus grande précaution, défendre à ses pénitens de raconter de pareils faits : par-là il leur fait éviter le danger de diffamer le prochain.

C'est pécher mortellement, en parlant d'une personne, de se servir de termes généraux qui peuvent faire penser qu'elle est sujette à des défauts criminels et considérables : ce seroit aussi pécher mortellement, même en se servant de qualifications légères et peu importantes, si l'on avoit lieu de juger que ceux à qui l'on parle les prendront à la rigueur, et regarderont les défauts de cette personne comme essentiels; parce qu'alors, ou l'on blesse notablement sa réputation, ou l'on s'expose à lui porter un préjudice de conséquence. Il n'en seroit pas de même, si, en ne s'expliquant que d'une manière générale, on avertissoit que ce qu'on dit de cette personne, ne doit s'entendre que de défauts qui sont légers et de peu de conséquence.

C'est commettre encore un péché mortel contre la charité, de divulguer le crime public d'une personne dans un lieu où l'on n'en avoit pas ouï parler, quoique ce crime soit certain et public ailleurs, et quand même le coupable en auroit été convaincu en justice. 1. Lorsqu'on découvre ce péché par un motif de haine et avec dessein de nuire à cette personne, ou par inclination à médire. 2. Lorsqu'il y a apparence que le bruit de ce crime ne fût point venu dans l'endroit où on l'a découvert, si on n'y en avoit pas parlé, ou qu'il n'y fût venu que très-long-temps après. 3. Si cette personne souffre un dommage notable à cause de l'infamie qui s'est ensuivie de ce rapport de son crime. Le péché est bien plus considérable encore, si la mémoire de ce crime étoit effacée dans le lieu où il a été public, ou si le coupable avoit recouvré sa réputation par la pénitence et par la correction de ses mœurs : alors on violeroit la charité et la justice, parce que ce seroit lui

ôter le peu de réputation qui lui reste; et il y auroit obligation de restituer.

On ne peut excuser de péché mortel ceux qui racontent des actions criminelles qu'ils ont entendu attribuer au prochain, soit qu'elles soient vraies, soit qu'elles soient fausses, quoique sans en rien affirmer, et en disant même, au contraire, qu'ils ne peuvent les croire : car ces sortes de récits indiscrets, même lorsqu'ils sont faits par pure démangeaison de parler, causent toujours de mauvaises impressions, à cause de la foiblesse de l'homme toujours plus porté à croire le mal que le bien, quand il s'agit des autres.

On ne peut excuser de péché de détraction celui qui, sans une véritable nécessité et sans cause légitime, découvre à une ou deux personnes, quelque sages qu'elles soient et capables de garder le secret, le péché de son prochain, en leur recommandant de le tenir caché : car, quoique l'on péche plus grièvement lorsqu'on en parle à plusieurs, on n'est cependant pas exempt de péché quand on n'en parle qu'à un seul; puisqu'on diminue la bonne estime que celui à qui l'on parle avoit du prochain.

C'est un péché bien plus énorme de répandre des écrits de médisances ou de calomnies, que de médire ou de calomnier de vive voix : car le mal qu'on écrit du prochain devient plus public, il est tôt ou tard su de tout le monde, et l'on en conserve plus long-temps le souvenir; surtout lorsqu'on répand ces calomnies par la voie de l'impression; parce qu'alors on ternit la mémoire même des personnes, jusques dans la postérité la plus reculée. L'Eglise a jugé ce crime si atroce, que le concile d'Elvire (*can.* 52.) prononça l'excommunication contre ceux qui en seroient coupables. Les lois du royaume le punissent aussi très-sévèrement dans la personne de ceux qui y ont part. Les chansons composées contre l'honneur et la réputation du prochain, sont réputées libelles diffamatoires.

C'est s'abuser que de croire qu'il est plus permis de

parler mal des morts que des vivans : au contraire, il semble que c'est un péché plus grand de médire d'eux; parce que les morts ne sont plus en état de défendre leur honneur, ni d'effacer les mauvaises impressions que les médisances ont pu faire sur l'esprit de ceux qui les ont lues ou entendues.

Ceux qui rapportent le mal qu'ils ont ouï dire au désavantage du prochain, ne pèchent qu'après les autres; mais cependant ils pèchent, en faisant passer à d'autres la médisance que les premiers ont faite : il arrive de là que le bruit s'en répand, et qu'enfin les choses viennent à être crues. Quand ceux qui font ces rapports n'auroient pas intention de diffamer le prochain, il n'en est pas moins certain qu'ils portent préjudice à sa réputation, si ce qu'ils disent est notablement infamant. On ne peut excuser de pareils entretiens, sous le prétexte même de se désennuyer et de passer le temps : ils sont d'une conséquence trop dangereuse; ceux qui s'en occupent, ne voudroient pas qu'on tînt d'eux de pareils discours.

Il y a un péché dans lequel tombent trop ordinairement ceux qui ont des procès ou des démêlés. Ils publient par-tout leur mécontentement ou l'injustice que leur a faite leur partie, à dessein de la décrier; c'est agir manifestement contre la pureté de la morale chrétienne, si clairement expliquée, sur cet article, dans l'Evangile et les écrits des apôtres. Un confesseur attentif ne manque point, lorsqu'un pénitent s'accuse de s'être plaint de ceux qui lui ont fait du mal, de lui demander si, dans les plaintes qu'il a faites des autres, il ne leur a point donné le tort, lorsque lui-même l'avoit; s'il n'a point exagéré ses sujets de mécontentement, et ce qu'il a dit contre la vérité. Car il arrive souvent, quand on se plaint, de se laisser aller à des exagérations injustes : la bonne estime qu'on a de soi-même, le penchant que l'on a à se justifier, à s'excuser, à se plaindre, nous aveuglent souvent, et font qu'on donne le tort aux autres, lorsqu'on l'a effectivement soi-même; qu'on fait paroître des fautes d'autrui

comme considérables, quoique, l'affaire ayant été ensuite examinée sans passion et par des personnes désintéressées, on trouve souvent qu'il ne s'agit que d'une bagatelle.

Nous avons dit que la détraction est une diffamation injuste du prochain, parce que ce n'est pas une détraction quand on diminue la réputation du prochain, en découvrant ses vices ou ses défauts dans la vue seule de procurer un bien, ou pour empêcher un mal, ou par quelque cause juste et nécessaire; pourvu qu'on garde les règles de la justice et de la charité, qui sont de ne rien dire que de véritable, de parler sans aucune exagération, de ne point ajouter de mauvaises interprétations, de ne mêler aucune intention corrompue à celle qui est droite; pourvu enfin que la connoissance qu'on donne des défauts de son prochain, ne lui soit pas plus dommageable qu'utile à ceux à qui on la donne : il faut en cela bien de la prudence, car la cupidité prend souvent le dehors de la charité.

Ainsi ce n'est pas une médisance, de découvrir à un supérieur les fautes importantes du prochain, afin qu'il lui en fasse la correction, ou qu'il empêche le désordre qui en peut arriver. Ce n'est pas une médisance, de découvrir à un particulier les défauts ou vices secrets d'une personne, s'ils sont préjudiciables à ce particulier dans ses biens spirituels ou temporels, afin qu'il évite le préjudice qu'il en peut recevoir. C'est pourquoi, si l'on sait, par exemple, un homme infecté d'une hérésie qu'il tâche d'insinuer à ceux qui le fréquentent, on peut en avertir ceux qui ne le savent pas, afin qu'ils fuient sa compagnie: il est pareillement permis, lorsqu'une fille n'a pas déféré aux avis qu'on lui a donnés de fuir la fréquentation d'un libertin qu'elle voit, parce qu'elle le croit sage et vertueux, de lui découvrir ses débauches secrètes; surtout si on la croit en danger par sa trop grande simplicité d'être déshonorée par un homme si corrompu. Saint Basile ajoute dans ses petites règles, en répondant à la question 25, qu'il est permis de dire du mal d'une per-

sonne, lorsqu'on se trouve obligé d'en parler pour avoir l'avis de gens prudens et sages sur les moyens de la corriger.

On est censé avoir raison légitime de révéler le péché d'autrui, 1. lorsque cette révélation est nécessaire pour s'éviter ou à soi, ou au prochain, un mal dont on est menacé. Ainsi on peut révéler le crime d'une personne, quand on le sauroit même sous le secret (pourvu qu'il ne s'agisse pas du secret de la confession), si l'on est menacé de perdre la vie en cas qu'on refuse de le révéler; surtout si celui dont on déclare le crime, n'en doit souffrir du dommage que dans sa réputation et dans ses biens: la raison est, que l'amour dû au prochain, ne nous oblige pas de conserver sa réputation et ses biens aux dépens de notre propre vie: c'est ce que n'a pas dû ignorer celui qui a confié la connoissance de son crime à son ami. On demande si cette révélation pour sauver sa vie, est permise, en cas qu'elle expose le coupable à perdre la sienne. Plusieurs théologiens, en répondant à cette question, disent qu'il faut distinguer: ou l'on sait, disent-ils, le crime que cette personne a commis, sans s'être servi d'une voie injuste pour le savoir, et alors on peut le révéler; ou on l'a découvert par quelque moyen injuste, comme seroit celui de la force, du dol, d'avoir ouvert des lettres sans permission, et sans en avoir l'autorité; alors on ne peut déclarer ce crime, même pour sauver sa vie, sans ajouter injustice à injustice: *nemini fraus sua patrocinari debet.*

2. On ne péche pas en révélant le péché d'autrui, lorsqu'on ne le fait que pour défendre justement un innocent opprimé.

3. On peut révéler le péché d'autrui, lorsque, le coupable étant enclin au crime, il est vraisemblable qu'il nuira à quelqu'un qui ne se défie pas de lui. Par exemple, on peut avertir un maître dont on sait que le domestique est voleur ou infidèle; un négociant qui accorde sa confiance à un homme dont on connoît la mauvaise foi.

4. On peut découvrir les défauts ou les fautes des autres, si c'est pour empêcher le mal que le public en souffriroit, s'ils n'étoient pas connus. C'est pourquoi il est permis de faire connoître de faux pauvres, c'est-à-dire, ceux qui mendient sans nécessité, si par-là ils causent du préjudice aux vrais pauvres en leur enlevant les aumônes.

5. On peut parler à un ami du tort que l'on souffre de la part d'une personne, soit lorsque cela est nécessaire pour recevoir de lui des secours, soit lorsqu'il peut donner les moyens d'en obtenir une juste réparation : il y a même des théologiens qui disent que cela est permis, quand ce ne seroit que pour trouver des motifs de consolation propres à adoucir la douleur d'un affront et d'un outrage sensible que l'on a reçu; surtout si l'on avoit lieu de craindre que la vivacité de la douleur ne rendît malade : car *la calomnie trouble le sage, et elle abattra la fermeté de son cœur.* (*Eccl.* 7. 8). Nous croyons cependant qu'il est plus digne du héros chrétien qui se trouve dans l'affliction, offensé, persécuté et calomnié, d'abandonner alors au Seigneur le soin de sa réputation et de ses intérêts, et de ne chercher sa force que dans le *Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos peines.*

Mais il est important d'observer que, dans tous les cas où nous venons de dire qu'on peut sans péché parler mal du prochain, on ne sauroit agir avec trop de réserve et de prudence, soit pour ne pas regarder comme certain ce qui n'est appuyé que sur des conjectures légères et sans fondement; soit pour ne pas en dire plus qu'il ne faut pour empêcher le mal; soit pour ne pas découvrir le péché d'autrui, lorsqu'on peut, par une autre voie, éviter le dommage qu'on a lieu de craindre; soit enfin pour ne parler des fautes ou des défauts du prochain, qu'à ceux auxquels il est nécessaire de les découvrir.

On pourroit appliquer à nos jours ce que saint Paulin disoit de son temps, qu'il y avoit très-peu de personnes qui fussent exemptes du péché de détraction; et que même

celles dont la vie étoit d'ailleurs irrépréhensible, tomboient dans ce péché, qui est, disoit alors ce saint, comme le dernier piége que le démon réserve pour surprendre ceux qui ont déjà rompu tous les autres filets qu'il leur avoit tendus. Ce péché cause tant de désordres, qu'il a fait appeler la langue, par saint Jacques, *un monde d'iniquité*. Cependant il est rare de voir des personnes qui pensent à s'en corriger.

Les confesseurs qui veulent faire leur devoir, ne doivent donc pas manquer d'interroger leurs pénitens sur cet article. Si un pénitent convient d'avoir mal parlé de son prochain, il faut lui demander par quel motif il l'a fait : si ça été par légèreté, par haine, par inclination à médire, à dessein de lui nuire; de quelles personnes il a mal parlé, c'est-à-dire, si ça été d'un supérieur, ou d'un égal; si, lorsqu'il a mal parlé d'un supérieur, il l'a fait en présence de ceux qui lui sont soumis, ou devant des étrangers; combien il y avoit de personnes présentes; si elles ont paru croire ce qu'il disoit; s'il s'est réjoui ensuite de voir la réputation de son prochain ruinée ou diminuée; combien il y a de temps qu'il voit la réputation de son prochain perdue par ses médisances, sans avoir eu la volonté de la rétablir.

C'est un péché grief d'écouter avec plaisir les médisances et les calomnies; c'est participer au péché de ceux qui les font : *sepi aures tuas spinis*, *linguamque nequam noli audire*, nous dit l'Esprit saint (*Eccli.* 28.). Rien n'impose plus le silence au médisant, que de lui marquer qu'on ne prend pas plaisir à l'entendre. Il n'y auroit point de médisans, s'il ne se trouvoit personne qui voulût les écouter : si l'on refusoit de les entendre, ils craindroient eux-mêmes de se perdre de réputation, et de se rendre méprisables. Enfin, saint Bernard dit (*lib.* 3. *de Considérat.*) qu'il est difficile de juger lequel est le plus criminel, ou de celui qui médit de son prochain, ou de celui qui écoute la médisance.

Il y a trois manières d'écouter la médisance, qui sont

criminelles : la première, lorsqu'on sollicite les personnes à médire, ou qu'on les y encourage par l'approbation qu'on leur donne. On est censé solliciter à médire, lorsqu'on exhorte ou qu'on excite quelqu'un, soit à commencer, soit à continuer une médisance, en ajoutant, par exemple, au mal que quelqu'un raconte d'un autre, une circonstance dont il ne parle pas; en donnant volontairement, et de plein gré, occasion de médire; en interrogeant sur les défauts d'autrui, témoignant en même temps, à ceux que l'on interroge, qu'ils feront plaisir de les faire connoître. Le péché que fait celui qui sollicite ou qui encourage un autre à médire, est un péché mortel de sa nature, non-seulement contre la charité, mais encore contre la justice : car on est cause d'une détraction injuste et de la perte de la réputation du prochain, ou au moins on y coopère moralement. Il peut même arriver que le péché de celui qui excite ou encourage ainsi un autre à médire, soit plus grief que celui du médisant; par exemple, si la haine contre celui dont on médit, et qui l'engage à faire dire du mal de lui, est plus grande que celle du détracteur, s'il porte par-là un second à médire de la même personne.

La seconde manière d'écouter la médisance, est de l'écouter par malignité, à cause de la haine qu'on ressent contre la personne dont on médit, ou seulement par le plaisir qu'on a à entendre le médisant. Quoique, dans l'un et l'autre cas, on ne l'ait ni sollicité, ni encouragé à médire, qu'on ne lui ait point témoigné qu'il feroit plaisir de parler mal du prochain, néanmoins ce péché est mortel, si c'est une chose grièvе, parce qu'il blesse la charité; parce que c'est se réjouir d'un tort considérable arrivé au prochain; parce que c'est prendre plaisir à une action injuste : or, c'est être *digne de mort*, selon saint Paul, non-seulement *de faire* des choses criminelles, mais encore d'y *consentir* (*Rom.* 2, 32).

Troisièmement, on pèche en écoutant la médisance, lorsqu'on n'ose témoigner en médisant qu'on ne prend

pas plaisir à l'entendre, et qu'on ne s'y oppose pas, soit par négligence, soit par crainte, soit par honte, pouvant cependant s'y opposer, quoique d'ailleurs la médisance déplaise. Mais en cette occasion, le péché est beaucoup moindre, et n'est même pour l'ordinaire que véniel, selon saint Thomas (2. 2. *q.* 73, *a.* 4). Il n'est que véniel, par exemple, si la négligence qui empêche de s'opposer à la médisance, n'est que légère, et si elle ne cause pas un dommage notable au prochain. Ce péché est mortel, 1. quand on a autorité sur celui qui médit, et qu'on ne lui impose pas silence, ou qu'on ne le reprend pas, si la détraction est notable; 2. quand on s'aperçoit que la médisance aura de fâcheuses suites, et causera un dommage considérable ou à celui qui médit, ou à celui dont on parle mal, ou à l'un et à l'autre; parce que la loi de la charité oblige étroitement à empêcher un préjudice de conséquence au prochain, lorsqu'on peut le faire sans en souffrir soi-même un pareil.

L'opposition au médisant est surtout d'obligation, lorsqu'il impute à celui dont il parle mal, des choses dont on connoissoit la fausseté. Cependant, lorsqu'on a juste sujet de croire qu'on ne réussira pas à faire taire le médisant, et qu'on le porteroit même à en dire davantage, ou lorsqu'on craint pour soi-même un tort notable de cette opposition, on peut garder le silence. Il y a encore d'autres occasions où il peut n'y avoir point de péché de ne pas s'opposer à une médisance; par exemple, si c'est un supérieur qui médit, si l'on prévoit avec fondement que, par l'opposition, on ne fera qu'aigrir le médisant, ou qu'on fera encore plus remarquer le mal qu'il a révélé, ou qu'on scandalisera les assistans, en portant leur attention sur la faute du médisant, surtout lorsque c'est une personne qualifiée, en présence de ses inférieurs. Lorsqu'on ne peut s'opposer directement au médisant, on doit ou se retirer, si on le peut commodément, ou détourner adroitement le discours, et parler d'autre chose, s'il est possible de le faire, ou montrer au médisant un

visage sérieux et chagrin : *ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem* (*Prov.* 25).

On doit conclure que, puisqu'il n'est pas permis d'écouter la médisance, on ne peut lire des libelles diffamatoires, quand même ils ne diroient que des choses vraies : car on participe au crime des auteurs de ces libelles en les lisant, comme au péché des médisans, en les écoutant.

On peut écouter sans péché le mal qu'on dit du prochain, 1. quand la chose est publique et certaine ; qu'il y a quelque nécessité ou quelque utilité d'en parler ; qu'on ne l'écoute pas avec satisfaction ou par malignité, mais au contraire avec peine ; 2. quand l'on n'écoute ce qui se dit que par précaution, pour éviter quelque préjudice qu'on a sujet de craindre ; 3. quand on peut remédier au mal par son autorité, par ses conseils, par des avertissemens ou des remontrances, et qu'on ne l'écoute que dans cette vue.

Un confesseur à qui un pénitent s'accuse d'avoir écouté des médisances, doit donc lui demander, si c'est lui qui a excité à médire ; par quel motif il l'a fait ; si le mal qu'on a dit alors du prochain étoit considérable ; s'il étoit secret ; combien il y avoit de personnes présentes. Si le pénitent n'a point provoqué à médire, il faudra lui demander s'il a approuvé le médisant ; s'il a pris plaisir à l'entendre, et par quel motif ; ou si, n'y prenant pas plaisir, il n'a pas témoigné au détracteur, comme il le devoit, qu'il désapprouvoit la médisance.

On ne peut espérer d'obtenir le pardon de ses calomnies et de ses médisances, que l'on n'ait satisfait à celui à qui l'on a ôté injustement l'honneur et la réputation, soit publiquement, ou devant les juges, ou par des libelles ; soit en cachette, dans des entretiens ou discours particuliers. L'obligation de réparer la réputation d'une personne qu'on a diffamée, est fondée sur le droit naturel, comme celle de restituer les choses volées. Il n'y a pas plus de fondement d'en exempter le calomniateur et le

médisant, que le voleur. On doit dédommager le prochain des pertes qu'on lui a causées : or, il n'y a point de perte plus sensible que celle de la réputation.

Cette obligation de réparer le tort fait à la réputation du prochain, a lieu, 1. dans les cas même où l'on a dit du mal par ignorance : par exemple, lorsqu'on s'aperçoit que l'on a découvert le crime secret d'une personne, croyant qu'il étoit public, ou que l'on a dit de l'un le mal qu'on croyoit avoir entendu dire de lui, et qui cependant avoit été raconté d'un autre : car la justice oblige d'empêcher, lorsqu'on le peut, que le prochain ne souffre du dommage d'une action même innocente que l'on a faite : c'est pourquoi celui qui, sans le savoir, a mis le feu à la maison d'autrui, est obligé de l'éteindre aussitôt qu'il s'en aperçoit. D'ailleurs, quoiqu'un homme qui, sans le savoir, fait tort à la réputation du prochain, ne soit pas, dans le commencement, la cause injuste de ce dommage, il le devient néanmoins ensuite, lorsque, s'apercevant de la mauvaise opinion qu'il en a donnée, il ne fait pas tout ce qui dépend de lui pour réparer ce préjudice. Il s'ensuit de là que, lorsque celui qui a été diffamé en souffre du dommage, après que le détracteur a reconnu le mal qu'il lui a fait par erreur, ce dernier est tenu à la restitution, en cas qu'il ne répare pas sa faute autant qu'il le peut; parce que n'ôtant pas la cause du dommage qui vient de lui, il est censé vouloir le faire au prochain.

En second lieu, on est obligé de réparer le tort qu'on a fait à la réputation du prochain, même au péril de sa propre réputation; parce que, comme disent les théologiens : *in pari periculo, potior est conditio innocentis.* Bien plus, par la même raison, s'il y alloit de la vie de celui à qui l'on a injustement ôté la réputation, celui qui lui a fait ce tort seroit indispensablement tenu à le réparer, au péril même de sa propre vie : ce qui se doit entendre cependant, supposé que le détracteur, en déclarant son injustice, pût sauver l'innocent : car, s'il ne pouvoit le sauver,

même en s'avouant coupable, il devroit se taire; parce que personne n'est obligé de souffrir un mal considérable, sans aucune utilité.

En troisième lieu, on est tenu de réparer le tort fait à la réputation du prochain, quoiqu'on n'ait découvert son crime secret qu'à une personne sage et capable de garder le secret : car, comme nous l'avons déjà remarqué, la discrétion et la sagesse de la personne à laquelle on apprend le crime d'autrui, n'empêchent pas que celui dont on dit du mal ne perde sa réputation dans son esprit, et l'estime qu'elle pouvoit en faire auparavant.

Quand on a ôté au prochain la réputation par une calomnie, en lui imposant un crime faux, l'on doit se dédire expressément et ouvertement, et même employer pour cela le serment, et se rétracter par acte devant notaire, s'il le faut, avouant que ce que l'on a dit est faux, et faire en sorte que l'innocence de la personne calomniée soit reconnue. C'est pourquoi on ne doit point absoudre un détracteur, qu'il n'ait réparé son crime, à moins qu'on ne soit moralement assuré qu'il fera cette réparation au plutôt.

Si l'on a fait tort à la réputation du prochain par des médisances fondées sur la vérité, découvrant ce qui n'étoit pas connu, il faut, autant qu'on le peut, le réparer par des voies légitimes, et rétablir celui dont on a mal parlé dans l'estime et la réputation où il étoit auparavant; mais on ne doit pas se dédire, car il n'est jamais permis de mentir. Il faut donc que l'auteur de cette médisance tâche de faire oublier le mal qu'il a publié d'une telle personne, en disant du bien d'elle en toutes les circonstances qui y seront favorables, en louant tout ce qui peut se louer en elle, en publiant tout le bien qu'il en connoît, et cela avec le zèle nécessaire pour effacer la mauvaise impression qu'il en avoit donnée; ce qui doit être fait, autant qu'il se pourra devant les mêmes personnes qui ont entendu la médisance. Si l'on ne peut plus les revoir, il faut au moins parler avantageusement de cette personne, dans les occasions qui s'en présenteront.

Si une médisance, outre le tort qu'elle a fait à la réputation d'une personne, lui a encore causé un autre dommage, comme il arrive souvent, on est pareillement obligé à le réparer.

Ce sont-là les moyens que l'on prescrit communément pour réparer les médisances. Il faut cependant avouer qu'ils sont souvent peu efficaces : car, si on loue un homme dont on a médit, en toute autre matière que celle de la médisance qui a été faite, c'est ne rien dire : de quoi servira, par exemple, de dire qu'un homme qu'on a accusé d'être un voleur, est sobre? N'est-ce pas toujours laisser l'idée de ses friponneries à ceux auquels on les a apprises? peut-on dire que la réparation est égale au dommage? D'un autre côté, comment louer une personne dans la même matière où on l'a diffamée, et lui attribuer une vertu contraire au vice qui est effectivement en elle? Peut-on dire, par exemple, d'un homme qu'on a accusé d'être un libertin et un débauché, qu'il est chaste? ne seroit-ce pas mentir? Réussit-on aussi toujours à réparer le mal qu'a fait une médisance, en disant *qu'on ne doit pas être cru*, *qu'on a diffamé injustement un homme meilleur que soi*, *qu'on a mal parlé?* Si cette espèce de réparation produit quelque effet sur l'esprit des personnes du petit peuple, elle est inutile avec des gens plus éclairés, qui savent que, quand un crime est faux, le calomniateur doit avouer *qu'il a menti*, *et se rétracter véritablement.*

On doit juger, par ce que nous venons de dire, combien il est difficile de satisfaire à ce qu'on doit pour les calomnies et les médisances; car qui est celui qui se résout facilement à se dédire, ou à avouer qu'il a eu tort de parler mal du prochain? Combien y a-t-il aussi de difficultés à faire l'estimation du préjudice et du dommage que les médisances ont causés? Est-il possible de connoître toutes les personnes qui ont eu connoissance d'une détraction, et dans l'esprit desquelles elle a détruit la réputation de celui contre qui elle a été faite? Enfin, est-il bien facile de dissuader ceux sur lesquels une calomnie

ou une médisance a fait des impressions désavantageuses à la personne qu'on a calomniée ou dont on a médit ? On doit encore en conclure qu'il y a très-peu de personnes, quoique ce vice soit très-commun, qui regardent la détraction comme elle doit être regardée ; qu'il y en a encore moins qui se repentent comme il faut du mal qu'on leur a fait faire ; et presqu'aucune qui le répare comme elle le doit. Enfin, la manière dont doit être faite la réparation d'une médisance, doit être différente selon les différentes personnes auxquelles elle doit être faite ; et, si elle n'est pas suffisante, il vaut mieux demander humblement pardon à celui qu'on a diffamé.

Ceux qui ont fait courir dans le public des libelles diffamatoires ou des écrits infamans contre quelqu'un, sont donc obligés d'en répandre d'autres, qui réparent le mal que les premiers ont fait, et qui rétractent ce qu'ils ont avancé de faux : ils doivent les faire distribuer dans les lieux où leurs médisances ont été divulguées.

C'est un péché, et contre la charité, et contre la justice, de découvrir le crime ou le défaut caché d'une personne, quoique déjà décriée par d'autres crimes ou d'autres défauts avec lesquels celui que l'on découvre n'a aucune relation ; parce que c'est faire tort à sa réputation sur un fait à l'égard duquel elle étoit entière ; ainsi l'on est obligé alors à la réparation sur cet article : on ne peut donc, sans pécher grièvement, dire qu'une femme qui a été convaincue coupable d'adultère avec un tel homme, a depuis commis le même crime avec un autre ; mais, si ce que l'on découvre a rapport avec ce qui a déjà décrié cette personne, on ne péche pas contre la justice en le disant. Ainsi l'on peut, sans blesser la justice, dire d'un homme convaincu d'ivrognerie, par exemple, qu'il est sans cesse en querelle avec sa femme, qu'il n'a pas de sa famille le soin qu'il doit en avoir. Cependant, il ne faut pas conclure de cette décision, qu'il n'y a pas de péché à raconter les défauts du prochain qui sont connus : on péche toujours contre la charité, qui nous ordonne d'avoir autant

de soin de la réputation du prochain que de la nôtre propre. Tout ce qu'on peut en conclure, est qu'on n'est pas obligé alors à réparation devant les hommes; mais on n'en est pas moins coupable devant Dieu.

Une calomnie ou une médisance contre un mort, oblige à la réparation, parce que les défunts vivent dans la mémoire des hommes; et l'on commet une injustice contre eux, quand on diminue la réputation qu'ils s'étoient acquise pendant leur vie.

Les héritiers d'un détracteur ne sont pas obligés de rétracter les médisances ou les calomnies qu'il a faites, pour réparer l'honneur de ceux qu'il a diffamés de son vivant. Cette obligation est personnelle et ne passe point aux héritiers; mais ils sont tenus de restituer tous les dommages que l'infamie qu'il a causée aux personnes contre lesquelles il a mal parlé, leur a attirés. Cette dernière obligation est réelle, et passe aux héritiers avec les biens de la succession, quand ces héritiers en ont une connoissance certaine.

Quand on a appris un crime certain et public à quelques habitans d'un lieu où il étoit déjà publiquement connu, mais qui l'ignoroient, l'on n'est pas obligé de réparer la réputation de celui qui l'a commis : car l'on n'a pas péché contre la justice, mais seulement contre la charité, puisque le coupable avoit perdu sa réputation par la notoriété de son crime. Lorsqu'il s'agit d'un crime condamné par une sentence publique contre le coupable, ce n'est pas pécher contre la justice d'en parler dans un lieu où ce crime étoit ignoré; parce que le juge qui condamne le criminel a intention, et il en a le droit, de le priver de sa réputation, en quelque lieu que ce soit, afin qu'il serve d'exemple et de frein aux malfaiteurs. Mais, en publiant le crime de cet homme où on ne le savoit pas, on péche contre la charité, parce que c'est faire à un autre ce qu'on ne voudroit pas nous être fait : car il n'y a personne qui voulût qu'on lui ôtât sa réputation dans un lieu où, à la vérité, il n'y a aucun droit, mais où il la possède en-

tière, sans fraude et sans dol de sa part. Cependant, si cette sentence devoit être publiée, peu après le moment où l'on en a parlé, dans le lieu où l'on n'en avoit auparavant aucune connoissance, ce ne seroit pas un péché mortel d'en parler alors le premier, parce qu'il faut regarder comme un objet de peu de conséquence, que la réputation du coupable soit décriée un moment plutôt ou un moment plus tard; à moins qu'en découvrant son crime avant qu'il ait été connu par la publication, on ne lui ait causé des dommages considérables dans son bien, dans ses emplois, etc. Ce péché pourroit encore être mortel, par le motif qui l'auroit fait publier.

Mais si la sentence ne devoit pas être proprement publique, parce que le juge n'a voulu la porter que pour qu'elle eût lieu dans un endroit particulier, par exemple, s'il s'agissoit d'une sentence portée contre un religieux, pour servir seulement dans sa communauté ou dans son ordre, alors ce seroit un péché grief, et contre la charité, et contre la justice, de parler ailleurs du crime du coupable; parce qu'on le diffame devant des personnes dans l'esprit desquelles il a droit qu'on ne détruise pas sa réputation; et de plus on décrie et l'on déshonore sans raison l'ordre dans lequel il est.

Si une sentence condamne un homme comme coupable d'un crime dont on le sait innocent, c'est un péché mortel de publier cette condamnation; parce que c'est diffamer un innocent, qui a droit à la conservation de sa réputation.

Quoiqu'un homme, véritablement coupable d'un crime, en ait été convaincu, ou par les témoins que l'on a produits contre lui, ou par son propre aveu, c'est un péché mortel d'en parler avant que la sentence ait été portée contre lui; parce que, quoique son crime ne soit pas censé secret, par rapport aux juges qui en sont informés, il l'est encore cependant pour le public, tandis qu'il n'y a point de sentence contre lui, les juges ne l'ayant pas encore privé de sa réputation. Cependant on ne croit pas que

ce soit un péché mortel de parler, même avant la sentence qui doit le condamner, du crime dont cet homme est coupable, dans le lieu où il est déjà diffamé pour l'y avoir commis; ou, si l'on est assuré que la sentence qui le condamnera doit suivre de près la révélation qu'on en fait.

Lorsque le crime qu'un homme a commis, n'est public que de la seule notoriété de fait, on péche mortellement contre la charité et contre la justice, en le faisant connoître dans un lieu où, sans cela, l'on n'en auroit jamais entendu parler; parce que c'est violer sans raison le droit que le prochain a de conserver sa réputation; la notoriété de fait n'exigeant point que ce crime, qui est connu dans un seul endroit, soit publié par-tout, lorsqu'il n'y a pas de raison de le faire. C'est une injustice de vouloir diffamer une personne dans des lieux où peut-être sa conduite et la pénitence du mal qu'elle a fait ailleurs, lui auroit attiré de l'estime et de la considération; et de l'obliger de vivre infâme et déshonorée, par-tout où elle voudra se retirer.

Le détracteur qui ne peut restituer au prochain la réputation qu'il lui a fait perdre, est obligé de le dédommager, soit en lui donnant de l'argent, soit en lui procurant quelque avantage, ou par quelqu'autre moyen. *Quandò*, dit saint Thomas (2. 2. *q*. 62. *a*. 2. *ad* 1.) *id quod ablatum est non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio, qualis possibilis est.*

Celui qui sollicite un autre à médire, qui l'y exhorte, qui lui témoigne que cela lui fait plaisir, qui l'interroge pour l'y exciter davantage, est obligé à réparer la réputation de la personne diffamée, lorsque le détracteur ne satisfait pas à cette obligation.

Si celui qui écoute une médisance est engagé par son devoir, à faire taire le détracteur, comme est un supérieur, il est obligé, à son défaut, à la réparation due à celui qui a été diffamé. A l'égard de celui que son devoir n'oblige pas à imposer silence au médisant, qui a seulement

une secrète satisfaction de l'entendre, il n'est pas obligé à faire la réparation; parce qu'il ne péche pas contre la justice, et qu'il ne coopère pas assez à la médisance ( ce qui est cependant rare ) , pour être la cause du dommage qu'elle fait : et quoiqu'il péche contre la justice , en ce sens qu'il prend plaisir à un acte injuste, il n'y influe en rien : il péche seulement mortellement contre la charité.

Lorsqu'on a fait tort à la réputation du prochain , on doit la rétablir, 1. au plutôt, parce qu'on ne peut retenir injustement le bien d'autrui, surtout lorsqu'il dépérit par le délai de la restitution; ce qui arrive à la réputation blessée, laquelle, faute d'une prompte réparation, va toujours en diminuant. 2. On doit la rétablir efficacement; car un dommage mal réparé, ou est toujours réellement le même, ou ne cesse au moins qu'en partie. 3. On doit la rétablir devant tous ceux auxquels est parvenue la diffamation; soit qu'ils tiennent du détracteur même le mal qui a été dit, soit qu'ils le tiennent des personnes qui l'ont appris du détracteur : et comme il est difficile, lorsqu'on a médit du prochain, de connoître tous ceux auxquels est parvenue la diffamation que l'on a faite, il s'ensuit de là qu'un détracteur doit, autant qu'il est possible, quand ce qu'il a dit a été publié, rendre sa rétractation publique.

Il y a cependant plusieurs causes qui exemptent de réparer le mal fait par une diffamation : telles sont : 1. l'impuissance physique, parce que personne n'est tenu à l'impossible.

2. L'impuissance morale, c'est-à-dire, lorsqu'on ne peut le faire sans en souffrir un dommage beaucoup plus considérable que celui que l'on a causé par la détraction; par exemple, sans s'exposer à perdre la vie, à moins toutefois que la personne diffamée ne coure le même risque ; par la médisance ou la calomnie qui a été faite contre elle.

3. L'inutilité de la réparation. Ainsi l'on n'y doit pas

obliger celui qui a découvert un crime qui est devenu public depuis, soit par la notoriété de droit, soit par la notoriété de fait. On n'y doit pas obliger celui qui n'a fait aucun tort à la personne dont il a médit ou qu'il a calomniée, quoiqu'il ait eu intention de lui nuire par-là, comme il arrive quand on n'a ajouté aucune foi à ce qu'a dit le détracteur; quand ceux qui ont entendu la médisance ou la calomnie, loin de l'écouter, l'ont combattue et rejetée, ou imposé silence à celui qui a osé la soutenir; quand la personne qui a été calomniée a été depuis déclarée innocente par un jugement public; ce qui n'exempte cependant pas le détracteur de faire une satisfaction personnelle à celui auquel il a voulu nuire, selon que l'injure qu'il lui a faite est personnelle. Bien plus, si (ce qui n'arrive que trop souvent) la détraction que l'on a faite avant ce jugement, avoit donné à certains esprits malins et prompts à penser mal des autres, des soupçons et des doutes désavantageux à celui dont on a mal parlé, que la sentence qui l'a déclaré ensuite innocent, n'eût pas effacés, on est tenu de faire tout son possible pour dissiper ces mauvaises idées, et de réparer le préjudice que l'on a causé par-là à celui dont on a mal parlé.

La réparation est encore inutile, lorsque la détraction n'a pas diffamé celui contre qui elle a été faite; parce que ce qui a été dit ne lui a fait aucun tort, eu égard à sa condition, selon la manière ordinaire de penser des hommes, quoiqu'il eût pu porter préjudice à un autre d'une condition différente.

4. Lorsque la détraction est si ancienne, que l'oubli a effacé toutes les mauvaises impressions qu'elle avoit faites, il vaut mieux garder le silence que de réveiller les mauvaises idées dont cette détraction a été la cause, et de risquer de rappeler dans la mémoire le mal qu'on a dit autrefois contre celui qu'elle regardoit. Cependant, comme il arrive souvent qu'une calomnie est comme un feu caché sous la cendre, et qu'elle est plutôt couverte qu'éteinte, il faut, si l'on s'en aperçoit, ne rien oublier pour la ré-

tracter. Ces choses peuvent se connoître et se juger par les circonstances: par exemple, a-t-on diffamé autrefois une fille, pour une faute considérable qu'elle avoit faite? si on l'estime comme auparavant, et qu'elle soit admise dans les compagnies de celles de son sexe qui sont vertueuses, en sorte qu'on l'y regarde plutôt comme une fille qui s'est conduite sagement, que comme une personne qui a réparé par sa pénitence le mal qu'elle avoit fait; c'est une preuve que l'idée de la faute dont on l'avoit accusée, est entièrement effacée: mais si on ne la regarde pas du même œil que celles qui sont sans reproche, on doit en conclure que les mauvaises idées qu'on en avoit données subsistent encore. Quoique l'on ne soit pas obligé de tâcher de rétablir la réputation d'une personne, lorsque l'oubli a effacé les mauvaises impressions d'une détraction, l'on n'est pas pour cela dispensé de réparer les autres dommages qu'elle a causés. Enfin, lorsque l'infamie dont on a couvert une personne se rappelle, il y a de nouveau obligation de réparer.

5. Un détracteur n'est plus obligé à la réparation, lorsque celui à la réputation duquel il a fait tort, l'en a exempté. Mais il faut, 1. que cette remise de l'offensé ait été faite librement, véritablement, et non en apparence; c'est pourquoi lorsqu'un homme, après avoir mal parlé d'un autre, devient ensuite son ami, il n'est pas pour cela dispensé de rétablir sa réputation. 2. Afin qu'un homme puisse exempter un détracteur de la réparation qu'il lui doit, il faut que cette remise ne tourne pas au préjudice des autres: ainsi elle ne dépend pas de lui, lorsque la diffamation d'un autre est attachée à la sienne; parce que, quoiqu'il puisse renoncer à son droit, il ne peut renoncer au droit d'autrui; c'est pour cela qu'un religieux ne peut dispenser celui qui l'a déshonoré, de lui faire la réparation qui lui est due, lorsqu'il ne peut être diffamé sans que son ordre le soit. Il en est de même de celui qui est accusé d'un crime dont il ne peut paroître coupable sans scandaliser considérablement et sans faire murmurer le

public. Un homme public, comme un évêque, un curé, un magistrat, ne peut pas ne pas exiger la réparation qui lui est due pour avoir été diffamé, parce qu'il a besoin que sa réputation soit entière et sans tache, pour pouvoir remplir ses fonctions dignement, utilement, et pour bien gouverner ceux qui sont soumis à son autorité. C'est de ces sortes de personnes qu'on doit entendre ce que dit saint Augustin : *conscientia necessaria est tibi*, *fama proximo tuo : qui fidens conscientiâ suâ negligit famam*, *crudelis est.* Et saint Grégoire le Grand, dans une homélie sur Ezéchiel, dit : *linguas detrahentium debemus æquanimiter tolerare*, *ut nobis meritum crescat ; aliquandò autem compescere*, *ne dùm de nobis mala disseminant*, *eorum qui audire nos ad bona poterant*, *corda innocentium corrumpant.* Saint Thomas ajoute que quelquefois même on ne doit point exempter le détracteur de la réparation à laquelle il est obligé, *propter bonum ejus qui contumeliam infert*, *ne de cætero talia attentet.*

On demande si la compensation a lieu, lorsqu'il s'agit de réparer le tort fait à la réputation du prochain : ce qui doit s'entendre de deux manières. 1. Si, pour avoir contribué à faire estimer une personne plus qu'elle ne l'étoit, on est exempt par-là de réparer le tort qu'on lui a fait auparavant en la diffamant dans une autre occasion. 2. Si l'on est dispensé de restituer la réputation de celui qui a noirci de son côté la nôtre.

Nous répondons que la compensation n'a pas lieu dans le premier cas : car, si l'augmentation de la bonne réputation qu'on a procurée à celui qu'on a diffamé auparavant, est dans la même espèce que la diffamation; par exemple, si, après avoir publié qu'un homme étoit un voleur, on réussit ensuite à le faire reconnoître pour un homme d'honneur et de probité, cela ne s'appelle pas compensation, mais rétractation du mal qu'on en avoit dit. Si, au contraire, on lui procure une meilleure réputation sur une autre chose que celle sur laquelle on l'avoit diffamé; par exemple, si après avoir dit qu'un homme

est un adultère, on fait connoître sa libéralité, on n'en est pas moins obligé à réparer le tort qu'on lui a fait en premier lieu, parce qu'il n'en reste pas moins diffamé, quant à l'adultère dont on l'a accusé; ainsi la compensation n'a pas alors lieu, le bien qu'on lui a fait en le louant d'une vertu, ne réparant pas le dommage qu'il souffre du mal qu'on en a dit auparavant.

A l'égard du second cas, nous disons, 1. qu'il est certain, que c'est un péché mortel contre la justice, lorsque, pour défendre sa réputation, on impute un faux crime à celui par qui elle est attaquée. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné cette proposition : *probabile est nôn peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat : et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologiâ.* Proposition dont le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a déclaré la doctrine fausse, téméraire, scandaleuse, erronée; en ajoutant qu'elle ouvre une grande porte aux calomniateurs et aux imposteurs.

2. Il est certain qu'on ne peut, sans un péché grief, diffamer quelqu'un précisément parce qu'il nous diffame, ni lui rendre la pareille, sous prétexte même de le faire passer pour un méchant homme et un calomniateur : *ne rendez à personne le mal pour le mal*, nous dit saint Pierre (1. *Ep. c.* 3, *v.* 9), *ni l'injure pour l'injure, mais donnez plutôt des bénédictions.* Rien n'est plus contraire aux préceptes de Jésus-Christ, *qui*, comme dit encore saint Pierre (1. *Ep. c.* 2.), *a souffert pour nous en nous laissant son exemple, afin que nous marchions sur ses pas, lui qui n'a point commis de péché; qui, lorsqu'on lui donnoit des malédictions, ne répondoit point par des malédictions; qui, dans les douleurs qu'il souffroit, ne faisoit point de menaces, mais qui s'abandonnoit à celui qui le jugeoit injustement.* Ces sortes de récriminations ne rétablissent pas d'ailleurs notre réputation : et il n'est pas permis de brûler la maison de quelqu'un qui a brûlé la nôtre. C'est une pure vengeance de porter préjudice à un autre, lorsque le

dommage qu'on lui cause ne répare pas celui qu'on en a reçu.

Cependant, comme chacun a droit de défendre sa réputation contre celui qui l'attaque injustement, il est permis de découvrir ce qui sert à le récuser. Ainsi l'on peut faire connoître qu'il a été faux témoin dans une autre occasion, ou qu'il est parjure; n'en usant ainsi que par la nécessité indispensable où l'on se trouve de défendre son honneur et sa vie. On doit néanmoins observer que, pour pouvoir en agir ainsi, il faut, 1. n'avoir point d'autre moyen pour se justifier : car, si l'on pouvoit le faire par quelqu'autre voie, comme par le secours d'autres témoins, ou par le serment, ou en prouvant l'*alibi*, ce ne seroit plus alors une nécessité de découvrir le crime de ce faux témoin, et l'on ne pourroit le faire sans péché. 2. Il faut que le crime qu'on propose pour motif de récuser un homme qui attaque injustement notre réputation, puisse servir à nous justifier et à faire voir qu'on ne doit point ajouter foi à ce qu'il dit, et qu'il ne mérite aucune créance : car si c'étoit un crime qui n'eût aucun rapport à notre justification, on ne pourroit en parler sans péché, et sans être obligé à réparer le tort qu'on lui auroit causé sans nécessité et sans raison ; à moins qu'on ne fût obligé de le déclarer au juge qui interrogeroit là-dessus.

3. Il est encore certain que deux personnes qui se sont diffamées réciproquement, peuvent se remettre mutuellement l'obligation de réparation qu'elles ont contractée l'une envers l'autre, si elles sont de condition égale, à moins que leur diffamation n'en intéresse d'autres; parce que toutes les deux sont maîtresses de leurs droits. Cette remise de réparation se suppose même facilement, lorsque la diffamation a été égale.

Si l'une des deux refuse de faire à l'autre la réparation qu'elle lui doit, celle-ci est dispensée de lui en faire aucune, supposé toujours qu'elles soient de condition égale, et que la diffamation réciproque le soit pareillement; parce que l'une n'est pas plus obligée que l'autre à la ré-

paration, et que ceux qui sont à l'égard l'un de l'autre, coupables de crimes dont la malice est égale, peuvent, par une compensation mutuelle, être excusés de la réparation qu'ils se doivent : *paria crimina compensatione mutuâ delentur.* Néanmoins si, nonobstant le refus que l'un des deux fait de réparer l'honneur qu'il a ôté à l'autre, celui-ci lui fait réparation, dès-lors l'autre est obligé devant Dieu à réparer aussi, de sa part, la réputation de ce dernier.

Nous avons observé, *si ces deux personnes sont d'égale condition, et que leur diffamation réciproque le soit aussi :* car, s'il y avoit une inégalité considérable de condition, ou que l'une eût souffert un plus grand dommage que l'autre, celui qui auroit fait le plus de mal, ou qui seroit de condition inférieure, ne pourroit user du droit de compensation.

Cette compensation, ou remise mutuelle du tort que se sont réciproquement fait deux personnes, ne peut se faire, s'il devoit en arriver du scandale.

Lorsqu'on parle du prochain en sa présence, en l'offensant par des injures, par des moqueries et railleries piquantes, ou en l'insultant en face; où par des reproches qu'on lui fait de certains vices qu'on lui attribue, soit faux, soit véritables, ou par des marques de mépris; c'est ce qu'on appelle *contumélie*, outrage, ignominie, qui proprement blesse l'honneur du prochain.

Quoique, dans le langage ordinaire, on confonde souvent l'honneur et la réputation, en se servant indifféremment de ces deux termes, néanmoins ce sont en effet deux choses différentes; et, quoiqu'on ne puisse pas nuire à la réputation du prochain, sans lui nuire aussi dans son honneur, on peut pourtant agir contre l'honneur, sans nuire à la réputation; comme si l'on maltraite quelqu'un de paroles sans que personne le sache. Ainsi, pour faire la différence entre ces deux biens, il est bon de remarquer que la bonne réputation n'est autre chose que l'estime générale que les hommes font de quelqu'un; l'honneur est

un témoignage de l'excellence du prochain, ou plutôt une marque du respect que l'on a pour quelqu'un, ou un témoignage du cas que l'on fait de lui pour quelque bonne qualité qu'il a. Cela supposé, on voit, qu'à proprement parler, on fait tort à quelqu'un dans son honneur, lorsqu'on le maltraite en sa personne ou en celle de ses proches, et même de ses domestiques, par des paroles injurieuses ou par des coups ; ou lorsqu'on ne lui rend pas l'honneur et la déférence qui lui est légitimement due en quelque manière que ce soit. On agit aussi contre l'honneur du prochain, lorsqu'on porte préjudice à sa réputation; parce que l'un suit de l'autre.

La contumélie est d'elle-même un péché plus grief que la médisance; elle est de sa nature péché mortel : *qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennæ ignis.* Saint Paul regarde comme dignes de mort *les outrageux*, qu'il appelle *contumeliosos* (*Rom. cap.* I. *v.* 30-32.). C'est pourquoi il faut l'exprimer dans la confession; et elle oblige à une plus grande satisfaction que la médisance : car, quand on a médit, il suffit d'effacer les mauvaises impressions qu'on a données de la personne dont on a mal parlé ; puisque par-là on lui rend sa réputation, qui est tout ce qu'on lui a ôté ; mais, quand on a ajouté des injures, il ne suffit pas de réparer la réputation dans l'esprit des auditeurs, il faut encore réparer l'honneur de la personne offensée, par quelque soumission qui soit comme une restitution de l'honneur que lui ont ôté les injures qu'on lui a dites.

Les railleries choquantes et piquantes approchent fort de la contumélie. Quand même le vice ou le défaut dont on raille le prochain, seroit public, et qu'ainsi on puisse alléguer qu'on ne lui ôte pas sa réputation, déjà perdue là-dessus, on péche néanmoins contre la charité, si l'on fait ces railleries par haine, ou avec une espèce de joie de la disgrâce du prochain; et l'on péche encore contre l'humilité, si on les fait pour s'élever au-dessus de lui.

Il est du devoir du confesseur de faire expliquer au pénitent, qui s'accuse d'avoir dit des injures ou fait des

railleries piquantes, de quelle nature étoient ces injures ou ces railleries; si les personnes offensées étoient des personnes de probité, ou en avoient la réputation; par quel motif on a dit ces injures ou ces railleries; en présence de qui et à qui on les a dites. La contumélie doit être regardée comme péché mortel, quoique ce qu'on a dit pour blesser le prochain soit de peu de conséquence, si l'on a eu l'intention, en le disant, de l'offenser grièvement, ou si la qualité de la personne offensée doit faire regarder l'offense comme griève.

On entend ordinairement par jugement téméraire, celui qui est désavantageux au prochain, et qui n'est fondé sur aucune raison légitime et suffisante; c'est pourquoi on les appelle téméraires : or, il y a comme trois degrés de jugemens téméraires, savoir : le doute, le soupçon et le jugement.

On doute témérairement, quand on est tenu en suspens par diverses raisons de part et d'autre, qui ne méritent pas que notre esprit soit empêché de prononcer en faveur du prochain; mais, dans le fonds, on ne prononce ni pour ni contre.

On soupçonne témérairement, lorsque, sur quelques légères apparences qui ne sont pas même des raisons probables, on est plus porté à croire qu'une personne a fait ou dit quelque mal, quoiqu'on ne le juge pas absolument, et qu'on n'assure rien de positif.

On juge témérairement du prochain, lorsqu'on croit effectivement qu'une personne a fait ou dit quelque mal, quoiqu'on n'ait aucune raison suffisante et convaincante pour appuyer le jugement qu'on porte contr'elle; lorsqu'on ne fonde son jugement que sur des indices légers ou des raisons probables, lesquelles n'empêchent pas qu'il ne reste un doute qui fait appréhender qu'on ne juge injustement, nonobstant lequel doute on décide en son esprit comme si la chose étoit assurée.

Les jugemens et les soupçons téméraires sont mauvais en eux-mêmes, et naissent ordinairement d'une malignité

secrète : car une âme maligne se plaît à penser mal des autres. Ces péchés sont opposés à la justice et à la charité : ils sont opposés à la justice, parce qu'ils diminuent, dans l'esprit de celui qui les forme, la réputation du prochain, lequel a droit d'exiger qu'on pense bien de lui, tandis que sa malice ne s'est point fait connoître au dehors par des preuves certaines; ces péchés sont opposés à la charité, *qui ne soupçonne point le mal*, dit saint Paul ( 1. *Cor.* 13. 5. ). Aussi Jésus-Christ nous dit-il : *ne jugez point, et vous ne serez point jugés* ( *Luc.* 6. ). *Ne jugez point selon l'apparence* ( *Joan.* 7. ). Et saint Jacques nous enseigne *que celui qui parle mal de son frère et qui le juge à tort, parle contre la loi, et juge la loi* ( *Ep.* 4. 11. ). *Ne blâmez personne avant que de vous être bien informé s'il est coupable*, nous dit encore le Saint-Esprit (*Eccli.* 11. 7. ).

Afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut, 1. qu'il soit véritablement téméraire.

2. Il faut qu'il soit fait avec advertance et délibération; c'est-à-dire que, quand il vient dans l'esprit une mauvaise pensée contre le prochain, on croie ce mal, quoiqu'on s'aperçoive que c'est sur de légers indices et de foibles apparences. Les indices et les apparences doivent passer pour légers et pour foibles, lorsque toutes les circonstances du temps, du lieu et de la personne ne sont pas suffisantes pour déterminer un homme prudent et sage à juger ou à soupçonner mal du prochain : mais, si ces circonstances sont assez fortes pour déterminer un homme prudent et sage à juger mal du prochain, ce sont des preuves suffisantes pour ne point excuser la personne dont on juge; et alors le jugement n'est ni téméraire ni criminel. Ainsi ce seroit juger témérairement, en voyant un homme entrer avec une échelle par une fenêtre, dans une maison, en plein jour et devant tout le monde, de croire qu'il va y voler ou faire quelqu'autre action criminelle; il n'en seroit pas de même, si on le voyoit agir de la même manière pendant la nuit et à la dérobée; alors il peut, à juste titre, nous être suspect. Lorsque le Sei-

gneur nous a défendu de juger, remarque saint Augustin (*Lib.* 2. *de Serm. Dom. in monte*, *cap.* 10.), il ne nous a pas défendu de juger des choses claires et manifestes, mais des choses obscures, dont il veut qu'on lui laisse le jugement : *de manifestis nobis judicare permittitur...... de occultis verò Deo judicium relinquamus.*

3. Afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut que le mal qu'on pense du prochain soit considérable; et que, selon la commune opinion des hommes, il fasse un préjudice notable à sa réputation; ce que l'on juge par les circonstances du temps, du lieu et des personnes.

Les suites des jugemens téméraires sont bien à craindre, étant ordinairement très-mauvaises : les jugemens téméraires sont souvent des sources de prévention, d'aversion et de médisance; souvent ils éteignent la charité dans ceux à qui on les communique, et encore plus dans ceux dont on les forme, lorsqu'ils viennent à s'en apercevoir.

Nous avons dit qu'afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut qu'il soit *véritablement téméraire;* parce qu'il peut arriver quelquefois qu'on ne péche que véniellement, ou qu'on ne péche point en jugeant mentalement contre le prochain. On ne péche que véniellement, si la témérité n'est pas notable, c'est-à-dire, si les motifs qu'on a de juger sont presque suffisans, quoiqu'ils ne le soient pas tout-à-fait; ainsi, si la témérité du jugement n'est pas considérable, le péché est léger : il faut en dire de même lorsqu'on juge sans y faire assez de réflexion. Bien plus, il n'y a point de péché, si le jugement ne vient que d'une pure vivacité d'esprit, et sans que la volonté y ait eu part : car alors ce n'est pas tant un jugement qu'une simple pensée qui saisit l'esprit, si on la rejette dès qu'on l'aperçoit; et ce qui le prouve, c'est que si l'on pouvoit interroger là-dessus ceux qui en ont eu de telles, ils répondroient qu'ils ne pensent ni ne veulent penser aucun mal de ceux dont ils ont eu de pareilles idées. C'est pourquoi un confesseur ne doit pas

regarder d'abord comme coupable de péché mortel, un pénitent qui craint d'avoir péché mortellement, parce qu'il a fait un jugement téméraire; il faut considérer son état et ses dispositions. Si c'est une personne qui pense à son salut, qui est d'une conscience timorée, qui croit qu'elle n'eût pas consenti à la pensée qu'elle a eue, si elle eût aperçu que c'étoit un jugement téméraire, on ne doit pas croire qu'elle ait péché mortellement, quand même la pensée auroit duré long-temps. Mais il n'en faut pas juger de même si le pénitent pense peu à son salut, et est sujet à critiquer volontiers la conduite des autres : il y a au moins à douter qu'il a péché mortellement, s'il doute de son consentement au jugement téméraire.

Enfin, le jugement téméraire n'est que péché véniel, s'il est fait en matière peu importante, c'est-à-dire, qui ne porte aucun préjudice considérable à la réputation du prochain; pourvu toutefois que le motif qui porte à mal juger, ne le rende pas péché mortel.

Lorsqu'on communique à d'autres les jugemens ou les soupçons que l'on a de la mauvaise conduite du prochain, soit qu'on les dise par malignité, par haine ou par légèreté, c'est un plus grand péché que quand on ne fait que juger ou soupçonner mal du prochain. Il n'y a pourtant point de péché à dire à d'autres les jugemens ou les soupçons désavantageux qu'on fait du prochain, quand on y est obligé pour faire par-là un bien, ou pour empêcher un mal, et qu'on n'a aucun dessein de nuire au prochain.

Le soupçon téméraire, fondé sur des indices légers, qui est fait avec une entière délibération, et en matière importante, est péché mortel; parce qu'il tend au mépris injuste du prochain, et qu'il est sans fondement contraire à sa réputation : car le prochain a droit d'exiger qu'on ait bonne opinion de lui, tandis qu'il ne paroît pas des raisons suffisantes pour le faire croire coupable : or, c'est violer ce droit, non-seulement d'en juger mal sur de légers indices, mais encore d'être volontairement plus porté

à en croire le mal que le bien sur de pareils fondemens. On doit encore regarder comme péchant mortellement, celui qui, par malignité de cœur, ou par une grande aversion qu'il a contre le prochain, le soupçonne de mal, ou qui, sur un soupçon, le méprise comme s'il étoit véritablement criminel.

Le soupçon téméraire qui n'est pas pleinement délibéré, ou qui n'est qu'en matière légère, n'est qu'un péché véniel. Il faut en dire de même de celui qui ne vient que d'une erreur de l'entendement, qui fait regarder comme suffisantes les raisons sur lesquelles il est fondé. Ce sont les soupçons, ou qui ne sont pas pleinement délibérés, ou qui viennent d'une erreur de l'entendement, que saint Augustin regarde comme une tentation humaine si ordinaire aux hommes, qu'il leur est presqu'impossible de les éviter.

Lorsque le prochain fait quelque action, de la bonté ou de la malice de laquelle il y a lieu de douter, c'est-à-dire, qui peut s'expliquer en bonne ou mauvaise part, on peut entièrement suspendre son jugement, sans rien décider ni pour ni contre ; et c'est le parti qu'on doit prendre ordinairement lorsqu'il s'agit de choses qui ne nous regardent pas, pour ne pas risquer de se tromper. Mais, s'il faut juger de ces sortes d'actions douteuses, on doit interpréter le doute en bonne part, et juger en faveur du prochain, auquel ce seroit faire injure de le condamner et de le mépriser sur de foibles conjectures : *ea facta*, dit saint Augustin (*Lib.* 2. *de serm. Dom. in monte*, *c.* 18.), *quæ dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur.*

Le doute téméraire contraire au prochain, s'il est pleinement délibéré, et en matière importante, est un péché mortel, parce qu'il viole le droit que chacun a de conserver sa réputation, lorsqu'il n'y a pas des raisons suffisantes de révoquer en doute sa probité : il n'y a personne qui ne se croie grièvement offensé par de pareils doutes. Mais il ne faut regarder le doute téméraire que

comme péché véniel, s'il n'est pas pleinement délibéré, ou s'il n'est qu'en matière de peu de conséquence.

Mais il y a un doute qui, bien loin d'être blâmable, est un acte de prudence et de précaution nécessaire, qui fait prendre des mesures pour ne pas manquer à son devoir; tel est celui de ceux qui sont chargés de veiller sur leurs inférieurs. Ils s'en défient et présupposent tout ce qui peut arriver, afin d'empêcher les inférieurs de se corrompre et de faire du mal, ou pour les engager à faire le bien auquel ils sont obligés. Ils n'offensent pas la personne, quand ils conservent la bonne opinion qu'on doit avoir du prochain, lorsqu'il n'a point donné sujet de douter de sa probité; mais ils doivent prendre garde que la malignité ne se couvre d'un voile de nécessité. La précaution fait partie de la prudence.

Ainsi, quand il s'agit d'éviter un dommage, ou de se préserver d'un mal qu'on peut craindre, ou d'empêcher que d'autres personnes sur lesquelles on a autorité n'offensent Dieu, on peut, sans porter un jugement désavantageux du prochain, prendre des mesures pour y réussir : on y est même obligé lorsqu'on est supérieur, et qu'il s'agit de choses essentielles pour la gloire de Dieu et le salut de ceux que l'on est chargé de conduire.

Pour apprendre à éviter les soupçons et les jugemens téméraires, les confesseurs doivent dire à leurs pénitens, qu'un des meilleurs moyens est de s'accoutumer à se juger et à se reprendre soi-même, à s'occuper de son propre amendement plutôt qu'à censurer les autres. On s'expose à faire souvent des jugemens téméraires, quand on est facile à reprendre tout ce qu'on voit; qu'on est plus porté à blâmer et à condamner les autres, qu'à les instruire et à les corriger; ce qui vient proprement d'orgueil, d'envie ou de mépris.

Outre cela, il est important de se faire une espèce d'habitude de se défier de ses propres lumières, même lorsqu'on voit une chose qui paroît tout-à-fait mauvaise; et qu'on ne peut pour lors trouver de bonnes raisons pour l'excuser.

Si l'on a quelque autorité, et qu'on se trouve obligé de mettre l'ordre et de corriger les fautes de personnes qui nous sont soumises, il faut user d'une grande précaution avant que de les condamner, même dans notre esprit; et imiter Job qui dit de lui-même (*c.* 14.) : *causam quam nesciebam diligentissimè investigabam.* Saint Grégoire conclut de ces paroles, *qu'il ne faut jamais juger les choses avec précipitation et avant de les avoir examinées, pour ne pas s'exposer à en juger témérairement et à se laisser émouvoir aux moindres choses que l'on entend, en ajoutant trop aisément foi à ce qui se dit sans preuves. Or, nous craindrons de tomber dans cette faute*, ajoute ce grand pape, *si nous considérons attentivement la conduite même de Dieu..... Lui, devant les yeux duquel tout est à nu et à découvert, ne voulut pas condamner les peuples de Sodome, sur le simple bruit des grands crimes qu'ils commettoient.* Je descendrai, *dit le Seigneur*, et je verrai si les œuvres répondent à ce cri qui est venu jusqu'à moi, pour savoir si cela est ainsi, ou si cela n'est pas. *Pourquoi le Seigneur, qui est tout-puissant et qui sait tout, semble-t-il douter d'une chose avant qu'elle soit prouvée; sinon afin de nous apprendre, par son exemple, à ne pas croire légèrement le mal qu'on nous dit des autres, avant que de nous en être bien assurés?*

Lorsque le confesseur rencontre quelque pénitent soupçonneux et facile à juger témérairement, il doit lui donner pour pratique ordinaire, ou même quelquefois pour pénitence médicinale, de se dire intérieurement chaque fois qu'il se sent porté à juger : *Cela ne me regarde pas; mon Dieu, c'est à vous à en juger, et non à moi.*

---

## *De la Réparation du tort fait au Prochain, dans ses biens et possessions, par Larcin et Rapine.*

Le larcin est l'usurpation ou l'enlèvement secret et injuste du bien d'autrui, contre la volonté de celui auquel

il appartient, et qui a raison de ne pas vouloir qu'on l'en prive.

Le larcin se subdivise en plusieurs espèces, selon la qualité des choses que l'on prend. Si c'est le bien d'un particulier, c'est un simple larcin. Si l'on prend les deniers publics, c'est un péculat. Si l'on emmène en servitude un homme libre, ou si l'on suborne et enlève un esclave à son maître, ou si l'on vole un enfant à son père, on est plagiaire. Si l'on dérobe un ou plusieurs animaux, soit dans les pâturages ou ailleurs, c'est un crime qui n'a point de nom propre parmi nous, et qui, dans le droit romain, est appelé *Abigeatus.*

Si l'on prend une chose sacrée, ou une chose non sacrée dans un lieu sacré, c'est un sacrilége; parce qu'on viole ce qui est consacré à Dieu. Il est à remarquer que, par une chose sacrée, on entend non-seulement tout ce qui est sacré en soi, comme la sainte Eucharistie, ou par une consécration spéciale, comme sont les calices et les patènes, mais encore tout ce qui est bénit et dédié au culte de Dieu, comme sont les ciboires, les croix d'église, les nappes d'autel, les aubes, les autres ornemens, les reliques des saints, leurs figures ou images qui sont dans les églises et dans les oratoires des monastères et des hôpitaux, lorsqu'ils ont été bénits par l'autorité des évêques. Mais, par les lieux sacrés, l'on n'entend pas les lieux où demeurent les réguliers. Lorsque le larcin se commet non-seulement dans un lieu saint, mais aussi que la chose dérobée est une chose sacrée, le crime est plus grand; et le pénitent doit l'expliquer en s'en confessant.

On regarde comme sacriléges, ceux qui retiennent ou emploient à d'autres usages les biens destinés pour l'entretien du service divin, des églises ou d'autres lieux saints, des ministres des autels ou des pauvres. Ainsi, ceux qui ont l'administration des revenus destinés pour l'entretien ou fourniture des ornemens et luminaires des églises, ou d'autres choses semblables, qui les dis-

sipent ou les emploient aux affaires temporelles des paroisses, ou à d'autres usages qu'à ceux auxquels ils sont destinés, commettent un sacrilége, dit le concile de Rouen, en 1581.

De toutes les sortes de larcins que nous avons distinguées ci-dessus, il n'y a que le sacrilége qui soit d'une espèce moralement différente de celle du simple larcin; les autres n'en diffèrent que matériellement.

Le larcin est, de sa nature, un péché mortel très-opposé au droit naturel, à la justice et à la charité : *ni les voleurs, ni ceux qui ravissent le bien d'autrui, ne posséderont point le royaume de Dieu*, nous dit saint Paul. (1. *Cor.* 6, 10). *Malheur à celui qui amasse ce qui ne lui appartient pas*, dit le prophète (*Habac.* 2, 6).

Cependant, lorsque la chose que l'on prend est peu importante, et qu'elle ne cause que très-peu de dommage au prochain, le larcin n'est que péché véniel; parce que ce qui est de peu de conséquence est estimé comme rien; en sorte que celui à qui on la prend ne regarde pas comme un dommage d'en être privé, et que celui qui la prend peut présumer que le maître de cette chose n'en sera pas considérablement fâché.

Le larcin d'une chose de peu de conséquence en elle-même, peut néanmoins être un péché mortel, 1. à cause du dommage naissant ou du lucre cessant, par rapport à celui à qui on l'a prise : tel seroit le cas où l'on prendroit à un peintre son pinceau, si faute d'être en état d'en avoir un autre, comme il pourroit aisément arriver s'il étoit dans un vaisseau faisant route en pleine mer, il ne pouvoit par-là achever un ouvrage auquel il se seroit engagé. 2. Le larcin d'une chose de peu de conséquence en elle-même, peut être un péché mortel, à cause du chagrin qu'il cause à celui auquel elle a été prise, et qui ne peut se résoudre à s'en voir privé, tant elle lui étoit chère, et alors le péché sera d'autant plus grief, qu'on aura connu davantage, en la prenant, l'attachement qu'il y avoit. 3. A cause du scandale; par exemple, si on la

prend à un homme que l'on prévoit et que l'on sait devoir jurer le nom de Dieu, ou blasphémer par la colère où il sera. 4. A cause de la mauvaise intention qu'on a eue en prenant cette chose de peu de conséquence; par exemple, d'en voler une beaucoup plus considérable, et de causer un plus grand dommage à celui à qui on l'a prise, si on l'avoit pu : c'est sur quoi il faut interroger les pénitens qui s'accusent de n'avoir fait qu'un larcin de peu de conséquence : car alors, dit saint Jérôme, *non quod furatum est, sed animus furantis attenditur.* Il faut cependant observer que, dans tous ces cas, le péché deviendroit mortel, plutôt à raison du dommage injuste qu'il auroit causé, ou des péchés qu'il auroit fait faire à celui qui auroit été volé, ou de la mauvaise intention de celui qui auroit fait le larcin, qu'à cause du larcin pris en lui-même. C'est pourquoi, s'il y avoit une excommunication attachée au péché de larcin considérable, ou s'il étoit un péché réservé, ces sortes de circonstances ne feroient point encourir l'excommunication, et la réserve n'auroit pas lieu, si le larcin n'étoit pas d'ailleurs de conséquence en lui-même.

Il n'est pas facile de fixer la valeur dont doit être une chose volée, pour qu'elle soit la matière d'un péché mortel. Cela n'est déterminé ni par le droit naturel, ni par le droit divin ou humain ; mais il doit être réglé suivant l'avis d'un homme sage et prudent. Pour en juger, il faut non-seulement regarder la chose en elle-même, mais encore faire attention aux circonstances de la personne à qui la chose appartient, du temps, du lieu. Il y a des temps et des lieux où l'argent est plus rare ou plus commun, où les choses qu'on peut voler sont plus ou moins chères. Presque tous les théologiens conviennent qu'il y a une certaine quantité ou valeur qui suffit pour rendre le larcin péché mortel, de quelque condition que soit celui à qui le vol est fait; et qu'il y en a une autre qui est relative, c'est-à-dire, qui rend le larcin péché mortel s'il est fait à certaines personnes, et qui le rend péché

véniel seulement s'il est fait à d'autres. Par exemple, on peut pécher mortellement en prenant un seul sou à un homme qui n'a que cela pour vivre, ou un outil à un artisan, dans un temps et dans un lieu où il ne peut en avoir un autre pour gagner sa vie.

On ne peut pas dire qu'on ne soit pas coupable du crime de larcin, quand on ne dérobe qu'à des gens riches, sur ce fondement que, quelque notable que soit la chose qu'on leur a prise, ils en souffrent si peu de dommage, qu'à peine ils s'en aperçoivent, et qu'ils s'en passent sans presque aucune incommodité. Une pareille excuse est injuste et pernicieuse ; parce qu'on ne doit pas juger de la grièveté du larcin par le seul dommage ou la seule incommodité qu'il cause, mais encore par le prix de la chose volée.

Ceux qui, en faisant de petits larcins, ont dessein de prendre à différentes fois une somme notable, pèchent mortellement, *ratione injustæ acceptionis.* Ainsi chacun de ces petits larcins faits en différentes fois, quoique peu considérable en soi, est un péché mortel, à cause de la mauvaise volonté avec laquelle on le fait. Sur ce principe on dit, que les marchands qui ont de faux poids et de fausses mesures, pèchent mortellement chaque fois qu'ils s'en servent pour vendre : *car la balance trompeuse est en abomination devant le Seigneur* (*Deuter.* 25.), quoiqu'ils ne causent pas un grand dommage aux particuliers qui souffrent de ces petits larcins ; parce qu'il y en a auxquels ils ne peuvent prendre que fort peu, eu égard à la modicité de ce qu'ils achètent ; ils acquièrent néanmoins une somme considérable par cette voie injuste ; ils nuisent notablement au public ; et leur mauvaise intention ne peut être que très-criminelle envers la communauté ou la ville dans laquelle ils résident ; personne n'oseroit les exempter de péché mortel, parce que le dommage qu'ils portent par leur larcin à chaque particulier de cette communauté ou de cette ville, est fort léger.

Ceux aussi qui font plusieurs petits larcins, sans toute-

ſois avoir intention de prendre au prochain une somme considérable, ou de lui causer un dommage notable, pèchent mortellement, *ratione injustæ detentionis*, lorsqu'ils s'aperçoivent ou doivent s'apercevoir par la réitération et l'assiduité de ces petits larcins, qu'ils montent à une somme notable, ou causent un grand dommage à celui à qui ils les ſont, sans qu'ils se mettent en devoir de restituer, le pouvant faire; parce qu'alors ils retiennent injustement une partie considérable du bien d'autrui. Ces derniers ne pèchent pas mortellement à chaque petit larcin qu'ils font, mais seulement dans le dernier larcin qui rend la somme volée considérable; parce qu'encore que ce dernier larcin soit petit en lui-même, étant considéré séparément, il est néanmoins de conséquence à cause de sa continuité avec les autres petits larcins qui l'ont précédé : car, dès que celui qui le fait, s'aperçoit ou doit s'apercevoir qu'il achèvera de prendre une somme considérable, et que cependant il continue de dérober, il commence à être détenteur d'un bien notable du prochain, son larcin ayant une liaison morale avec les précédens dont il n'a ſait aucune restitution. Quant aux autres larcins qui suivent celui qui a rendu la somme volée considérable, le péché mortel se renouvelle dans chacun d'eux, s'il n'a point été ſait de restitution; parce qu'il rend l'injustice toujours plus grande, et qu'il marque une volonté toujours plus déterminée d'augmenter le dommage de celui auquel on fait tort.

On doit conclure de là, ce qu'il ſaut penser des domestiques qui, par plusieurs petits larcins ſaits en différentes fois, même de choses comestibles, parviennent à voler à leurs maîtres une somme considérable; et des enfans qui, pour leurs plaisirs ou pour leurs débauches, volent fréquemment leurs pères et mères; quoique d'ailleurs ce soit un sentiment commun, parmi les théologiens, qu'il ſaut une plus grande somme pour rendre péché mortel, les larcins d'un enfant ſaits à père et mère, que si c'étoient des étrangers ou des domestiques qui en fussent cou-

pables : et, quant à ces derniers, il faut pareillement que ce qu'ils ont pris pour leur propre usage à leurs maîtres, de tout ce qu'on peut boire et manger, soit d'une plus grande valeur pour pécher mortellement, que s'ils avoient fait ces larcins pour donner à d'autres.

Il est à remarquer qu'une somme dérobée à diverses fois, entre chacune desquelles il y a eu un long intervalle de temps, doit être plus notable pour être la matière suffisante d'un péché mortel, que si elle avoit été prise à une seule fois; parce que celui à qui elle aura été volée n'en sera pas si fâché, et n'en souffrira pas tant de dommage, que si on la lui avoit prise tout à la fois. Il n'en est pas de même, si ces différens petits larcins ont été faits avec le dessein formé de prendre peu à peu la totalité de la somme; ou s'ils ont été faits coup sur coup, et presque en même temps : car, dans ce dernier cas, le dommage est pareil à celui que l'on souffriroit d'un vol considérable fait tout à la fois. Une somme volée à différentes personnes, doit être plus considérable, pour être la matière suffisante d'un péché mortel, que si elle avoit été prise à une seule personne, parce que le dommage divisé entre plusieurs est censé moindre; ce qui ne doit cependant pas s'entendre de ceux qui prévariqueroient dans un ministère public; comme feroit un marchand qui vendroit à ceux qui achèteroient chez lui, à faux poids et à fausse mesure, ainsi qu'il a été observé ci-dessus.

Celui qui, en faisant un petit larcin à une personne à qui il sait qu'on en fait d'autres, achève par ce petit larcin, de rendre la somme à laquelle montent ces différens vols, assez considérable pour être la matière d'un péché mortel, ne pèche pas mortellement, s'il n'a point pris de concert avec ceux qui avoient fait les vols précédens; parce qu'on ne peut pas dire qu'il y ait coopéré. Il n'en est pas de même de ceux qui, par de petits larcins, concourent de concert à causer une perte considérable au prochain; qui entrent, par exemple, en troupe dans une vigne pour y manger des raisins, ou pour en emporter.

On ne peut exempter de l'obligation de restituer, ceux qui ont pris au prochain une somme considérable par différens petits larcins. Le pape Innocent XI a condamné en 1670, et le clergé de France en 1700, la proposition suivante : *non tenetur quis, sub pœnâ peccati mortalis, restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcùmque sit magna summa totalis.*

Les enfans qui prennent sans nécessité le bien de leurs pères et mères, à leur insu et contre leur volonté, pèchent mortellement, si ce qu'ils prennent est considérable ; et ils sont obligés à restituer : *qui subtrahit aliquid à patre suo et matre, et dicit hoc non esse peccatum, particeps est homicidæ* (*Prov.* 28.). Ce péché est encore plus grief, si leurs parens sont pauvres; parce que non-seulement ces enfans violent la justice, mais encore ils manquent à la piété qu'ils doivent envers leurs parens quand ils sont dans l'indigence. Quoique les enfans aient droit d'être nourris par leurs pères et mères, ils n'ont cependant aucun droit de disposer des biens de leurs pères et mères vivans : *quamvis filius familiâs sit hæres*, dit saint Thomas, *non tamen est dominus rerum.* Ils sont donc tenus de restituer à leurs pères et mères ce qu'ils leur ont pris, s'ils peuvent faire cette restitution, c'est-à-dire, s'ils ont des biens qui leur appartiennent en propre. S'ils ne le peuvent pas, ils sont obligés d'en tenir ensuite compte à leurs cohéritiers, lors de leurs communs partages; à moins qu'il ne soit certain que ceux-ci en ont pris autant qu'eux, et qu'ils ne l'ont pas rapporté, ou que leurs pères, ayant eu connoissance de ce qu'ils ont pris, ne leur en aient déjà fait remise. Mais il faut que cette remise des pères soit réelle : une remise présumée ne suffiroit pas, c'est-à-dire, que l'on ne seroit pas autorisé, en pareil cas, de dire que le père auroit fait don de ce qui avoit été pris, s'il en avoit été prié ; il est nécessaire que ce don ait été véritablement fait. Il faut encore qu'un père ait pu faire un pareil don, sans faire tort à ses autres enfans.

On doit voir par-là combien est grief le péché que com-

mettent contre la justice, ces jeunes gens qui emploient en débauches, au jeu ou en autres folles dépenses, l'argent que leurs parens leur fournissent, soit pour leur éducation et tous leurs besoins, soit pour autres choses utiles et honnêtes ; ou qui abusent de la facilité et du peu de connoissance de leurs parens, pour les engager à contribuer à des nécessités imaginaires et inventées; en sorte que souvent les pénibles épargnes des familles entières, qui se refusent tout pour donner ce qu'elles croient nécessaire pour le bien de ces jeunes gens, ne servent, au contraire, qu'à les faire vivre dans le plaisir avec plus de facilité et plus d'abondance.

Un enfant qui n'a point de bien en son propre, et qui n'est pas en état d'en gagner, n'est pas coupable du péché de larcin, s'il prend à son père modérément de quoi se nourrir, s'entretenir et fournir à son éducation selon sa condition, quand le père ne lui donne pas ce qui lui est nécessaire pour cela, et qu'il est en état de le lui donner. Cet enfant n'est par conséquent point obligé à en faire la restitution. Cette décision demande cependant, dans la pratique, une grande prudence et de grandes précautions, lorsqu'il s'agit de conseiller un enfant qui se trouve dans ce cas. Il faut auparavant être bien assuré de l'injustice et de la réalité du refus du père, et de la nécessité des besoins de l'enfant. Lorsqu'un père donne à son enfant de l'argent pour se divertir ou pour fournir à ses petits besoins, et que celui-ci en a fait des épargnes, il peut les employer en aumônes ou à d'autres usages non criminels.

Il faut que les choses que les femmes prennent à leurs maris, et les enfans à leurs pères, soient plus considérables que celles qu'un étranger leur prendroit, pour rendre péché mortel ces sortes de larcins; parce qu'un mari et un père sont censés ne pas trouver si mauvais le vol d'une femme et d'un enfant, que celui d'un étranger, et le souffrir avec moins de répugnance. Souvent ils ne sont pas si chagrins de ce qu'on leur prend, que de la

manière dont on les vole, ou de la fin pour laquelle on les vole.

Pour juger donc quand il y a matière suffisante pour que ces larcins soient péché mortel, il ne faut pas seulement faire attention à la valeur de la chose volée, mais encore aux qualités du père et du mari qui ont été volés : car, si le père ou le mari est riche et libéral, s'il aime beaucoup sa femme ou ses enfans, si la femme ou les enfans font bon usage de ce qu'ils prennent, ou qu'ils ne le prennent pas d'une manière injurieuse, on peut présumer qu'il ne se fâchera pas beaucoup s'il vient à savoir le vol; ainsi l'on peut juger que le péché n'est que véniel, la chose n'étant pas très-considérable d'elle-même. On doit, au contraire, juger que le péché est mortel, si le père ou le mari est pauvre ou fort attaché au bien; s'il n'aime pas tendrement sa femme ou ses enfans, ou si ceux-ci font mauvais usage de ce qu'ils prennent, ou s'ils le prennent d'une manière injurieuse, quand même la chose volée ne seroit pas d'une fort grande conséquence.

On doit regarder comme péché mortel le larcin d'une femme qui, sans le consentement de son mari, et ne se trouvant pas dans les cas dont nous parlerons ci-après, prend quelque chose de considérable des biens qu'ils ont en commun, qui sont destinés à supporter les charges du mariage, ou dont l'administration appartient au mari; parce qu'alors elle prend un bien dont le mari a le domaine, ou au moins l'administration et l'usufruit. Le péché de cette femme est encore plus grand, si elle ne prend ce bien que pour jouer, pour faire des dépenses folles et superflues. Le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a condamné comme téméraire, scandaleuse et capable de troubler la paix des familles, la proposition suivante : *potest uxor viro subripere pecuniam ad ludendum, si mulier talis sit conditionis, ut ludus honestus pari loco cum alimentis ac victu habeatur.*

On ne doit pas regarder comme coupable du péché de larcin, une femme qui prend à son mari une somme même

assez notable, 1. pour éviter à son mari où à sa famille un dommage temporel, comme fit Abigaïl, dont il est parlé au premier livre des Rois; ou pour leur procurer un avantage spirituel, comme, par exemple, si c'étoit pour faire dire des prières, ou pour faire célébrer le saint sacrifice, ou pour faire des aumônes, afin d'obtenir la conversion de son mari ou de sa famille; 2. dans le cas où son mari lui refuse ce qui lui est nécessaire pour son entretien, si elle n'a employé ce qu'elle a pris que pour s'entretenir modestement et selon sa condition; 3. pour pourvoir à ce qui est nécessaire pour la faire subsister elle et sa famille, lorsque son mari étant prodigue, dissipateur ou avare, les laisse manquer de tout. 4. Une femme peut, à l'insu de son mari, prendre sur sa dot pour soulager la misère de son père, ou de sa mère, ou de ses enfans du premier lit, si son mari refuse de lui donner de quoi les secourir; parce que c'est là une obligation naturelle à laquelle un mari ne peut s'opposer. Il y a même des docteurs qui croient qu'une femme peut, de la même manière, pourvoir à l'indigence de ses frères ou sœurs. Mais si, son mari venant à mourir, elle demandoit le remplacement de ses deniers dotaux, elle seroit obligée de passer en déduction ce qu'elle auroit alors donné de sa dot.

Un confesseur doit être attentif à ne pas permettre facilement et sans raison pressante aux femmes, ces sortes de libéralités faites à l'insu de leurs maris; parce que les femmes se portent souvent assez volontiers aux libéralités indiscrètes dont nous croyons qu'a voulu parler saint Thomas, lorsqu'il a dit qu'une femme ne peut pas faire l'aumône sans le consentement de son mari, ou exprès, ou présumé, hors le cas de nécessité.

Ce que nous venons de dire de la femme, à l'égard des biens dont son mari a l'administration et l'usufruit, doit s'entendre pareillement du mari, à l'égard des biens dont sa femme a seule le droit de disposer et de jouir, qu'il ne peut prendre et employer sans son consentement. Il ne lui

est pas permis de dissiper la dot de sa femme, ni de consumer tous les biens de la communauté, et dont il est administrateur, en débauches, en jeu et en folies, étant obligé, au contraire, d'en avoir soin en bon père de famille.

On ne peut donc, à plus forte raison, excuser de péché les domestiques qui perdent et dissipent les biens de leurs maîtres, ou laissent perdre et dissiper par d'autres, ceux qu'ils ont en charge et auxquels ils doivent veiller. Ils doivent, dit saint Paul, dans le chapitre second de son épître à Tite, *ne faire aucun tort à leurs maîtres, mais leur donner, en toute rencontre, des marques d'une entière fidélité.* Lorsqu'ils font trop de dépense quant à la nourriture, leur péché peut être mortel, non-seulement à cause de la quantité des choses dont ils font excès, mais aussi à cause de la qualité : comme s'ils boivent des vins que le prix ou la qualité rend plus précieux aux maîtres qui se les réservent particulièrement, ou s'ils mangent ce qui ne leur étoit pas destiné, et qu'on n'a pas coutume de donner à des domestiques : car alors ils font un tort notable à leurs maîtres, qui en seroient fort irrités s'ils le savoient.

Les domestiques qui font faire, par des gens de dehors, des ouvrages qu'ils peuvent et doivent faire, et qui paient, avec l'argent de leurs maîtres, ceux qui travaillent à leur décharge, commettent un larcin, et sont obligés à restituer ce qu'ils prennent pour cela à leurs maîtres, contre leur volonté.

Les confesseurs ne peuvent être trop exacts à l'égard des domestiques qui font tort à leurs maîtres; parce que s'ils leur donnent facilement l'absolution, sous prétexte que leurs vols sont de peu de conséquence, ils les entretiendront dans cette mauvaise habitude. Pour les en corriger, il faut les obliger à réparer le moindre vol fait à leurs maîtres, soit en restituant la chose même qu'ils ont prise, s'ils l'ont encore, ou sa juste valeur; ou en travaillant au double, s'ils ne peuvent restituer autrement.

Les ouvriers et artisans ne peuvent, sans péché, retenir aucune chose appartenant à ceux qui les ont fait travailler, sans en avoir leur permission et consentement: et de là on doit juger ce qu'il faut penser de l'usage où sont quelquefois les tailleurs et les couturières, de s'approprier les restes des draps, étoffes ou toiles qui leur ont été confiés pour les façonner. Il faut les regarder comme ceux qui s'enrichissent par plusieurs petits larcins, et les obliger à restituer; quand même ce qu'ils auroient retenu de ces morceaux de draps, étoffes ou toiles, seroit de peu de conséquence. Le meilleur moyen d'empêcher un pénitent de voler et de prendre à l'avenir ce qui ne lui appartient pas, c'est de l'obliger à restituer, quelque petit que soit le larcin qu'il a fait; car la matière du larcin est une de celles auxquelles on peut surtout appliquer ce que dit l'Esprit saint : *qui spernit modica, paulatìm decidet.*

On demande si la nécessité excuse de péché celui qui prend le bien d'autrui. Pour répondre à cette question, il faut se rappeler ce que nous avons déjà dit (*pag.* 240), qu'il faut distinguer trois sortes de nécessités, savoir : 1. la nécessité extrême, qui réduit un homme à une telle misère, qu'il est en danger évident de mourir, ou de tomber dans une maladie incurable, ou d'être privé de ses sens, s'il n'est pas secouru; 2. la nécessité griève ou pressante, qui fait souffrir tellement une personne, par le besoin des choses nécessaires, qu'à peine peut-elle vivre; qui l'oblige de mener une vie méprisable et beaucoup au-dessous de tous ceux de sa condition; ou qui la met dans un pressant danger de souffrir un dommage considérable dans sa santé, ou dans son honneur, ou dans ses biens; 3. la nécessité commune, qui est celle dans laquelle sont ordinairement réduits les pauvres mendians.

L'extrême nécessité autorise ceux qui s'y trouvent réduits, à prendre, sans aucun péché, par-tout où ils trouvent de quoi soulager leurs besoins; alors ils ne prennent

pas le bien d'autrui, et ils ne sont pas coupables du péché de larcin; parce que, dans l'extrême nécessité, tous les biens sont communs; nous l'avons déjà remarqué. Mais afin que la nécessité soit censée extrême, et qu'elle puisse excuser entièrement celui qui a pris du bien d'autrui, pour son besoin, il faut qu'elle soit évidente et pressante, et qu'il n'y ait pas d'autre moyen pour y subvenir. Il faut que celui dont on prend le bien, ne soit pas dans une pareille nécessité : car en ce cas, le principe *melior est conditio possidentis*, doit avoir lieu. Il faut enfin n'avoir pris que ce qui étoit absolument nécessaire au besoin.

Il y a des théologiens qui ajoutent qu'on ne pourroit, pour subvenir à son extrême nécessité, prendre le bien du prochain sans sa permission, s'il étoit probable qu'en demandant à celui qui en est le maître, ce dont on a besoin, il l'accordât; à moins qu'on ne fût d'un état où il seroit déshonorant de mendier. D'autres disent qu'en prenant alors ce dont on auroit besoin, sans le demander, quoiqu'on pût l'obtenir, on ne commettroit qu'un péché véniel, parce que le maître de ce qu'on prendroit ne pourroit, dans le fond, s'y opposer; et que ce ne seroit pécher que dans la manière de prendre, qui seroit, dans ce cas, d'une petite conséquence.

Lorsque la nécessité n'est que griève ou pressante, il n'est pas permis de prendre le bien du prochain pour soulager son besoin. Dire le contraire, ce seroit donner lieu à la cupidité, et ouvrir la porte aux vols. Aussi le pape Innocent XI a-t-il condamné, en 1679, la proposition suivante : *permissum est furari, non solùm in extremâ necessitate, sed etiam in gravi*. Le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, l'a jugée *fausse, téméraire, et pernicieuse au bien public*.

La nécessité commune ne peut excuser de larcin ceux qui prendroient le bien du prochain. Les personnes qui y sont réduites, et qui sont en état de travailler, doivent se souvenir de ce précepte de saint Paul (*Eph.* 4) *: que*

*celui qui déroboit, ne dérobe plus; mais qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage qui soit licite; afin que par-là il ait de quoi secourir le pauvre dans sa nécessité.*

Les confesseurs doivent examiner de près ceux qui sont dans cette sorte de nécessité, et ne pas leur donner facilement l'absolution de leurs larcins : car souvent leur pauvreté n'est qu'une suite de leurs débauches et de leur fainéantise. Il faut les obliger à travailler de toutes leurs forces, et à se passer de tout ce qui n'est pas nécessaire à la vie. On doit regarder comme des voleurs, qui ajoutent même le mensonge au vol, ceux qui, par une pauvreté feinte et affectée, obtiennent des aumônes.

La rapine est le vol du bien d'autrui, fait ouvertement malgré lui, avec quelque violence ou insulte. La circonstance de la violence et de l'insulte que l'on fait à la personne dont on ravit le bien, est cause que la rapine est un péché différent du simple vol, et plus grief en ce que, outre l'injustice qui est dans le vol, la rapine renferme une malice particulière et distinguée, étant une espèce d'affront et d'outrage que l'on fait à celui dont on prend le bien, lui le sachant ou le voyant : car c'est-là offenser son honneur. C'est pourquoi une même action peut n'être que péché véniel, en qualité de rapine, et être péché mortel en qualité de vol; par exemple, dans le cas où un seigneur de paroisse prend à son vassal un mouton : au contraire, si le vassal prenoit par force, à son seigneur, une chose de peu de conséquence, le péché seroit véniel en qualité de vol, et mortel en qualité de rapine.

Il est à remarquer qu'on peut faire violence à une personne, non-seulement en lui enlevant son bien de vive force, à main armée, ou en la frappant, mais aussi en la menaçant, et en lui imprimant de la terreur.

C'est une erreur populaire, que les pasteurs doivent combattre, que de croire qu'il est permis de frauder les droits et les tributs dûs au prince; comme si ce n'étoit pas

frauder, que de frauder le fisc : *neque enim fraus ista quia fisco fiebat, ideò non fiebat*, dit saint Augustin. Jésus-Christ nous a enseigné de *rendre à César ce qui est à César :* il a fait lui-même payer le tribut pour lui et pour saint Pierre. Saint Paul nous recommande ce devoir dans son épître aux Romains (*Cap.* 13). Ceux qui fraudent les droits dûs aux princes, ravissent donc le bien d'autrui, et leur péché est mortel, si le vol est considérable. La loi qui ordonne de payer les tributs au prince, est une loi conforme au droit naturel, qui nous ordonne effectivement de fournir au prince les secours et les subsides dont il a besoin pour gouverner son état, défendre ses peuples, et les maintenir en paix.

—

# DES LOIS.

---

## *De la Nécessité des Lois.*

Il est important que les confesseurs s'appliquent à faire connoître aux pénitens qui s'adressent à eux, et dans toutes les occasions qu'ils en trouvent, le respect et l'obéissance que les hommes doivent aux lois qui les obligent. On ne doit rien oublier pour les en bien convaincre.

*Rien n'est sans loi*, dit saint Bernard (*ep.* 11.); il faut donc que l'homme connoisse quelles sont celles auxquelles il doit se soumettre. On appelle *loi*, un règlement, une disposition, qui doit servir comme de mesure et de règle pour diriger les actions, soit pour éviter le mal, soit pour faire le bien. Les lois faites pour l'homme, ne sont donc autre chose que les règles qui lui apprennent comment il doit se conduire; et la conduite de l'homme n'est autre chose que ses démarches, relativement à sa fin.

Ainsi, pour découvrir les premiers fondemens des lois faites pour l'homme, il faut connoître quelle est sa fin; parce que sa destination à cette fin, est la première règle des démarches qui doivent l'y conduire, et par conséquent la première loi qu'il doit écouter, et le fondement de toutes les autres.

L'homme a une âme qui anime son corps; et cette âme a un entendement pour connoître, et une volonté pour aimer. L'homme doit donc avoir quelque objet auquel il puisse s'unir, et dont la connoissance et l'amour fassent son repos et son bonheur. C'est vers cet objet, par con-

séquent, que doivent tendre toutes ses actions et tous ses efforts.

D'où il s'ensuit que la première loi pour l'homme, est sa destination à la recherche et à l'amour de l'objet qui doit être sa fin, et où il doit trouver sa félicité; et que cette loi, étant la règle de toutes ses voies, doit être le principe de toutes les lois qu'il doit observer.

Pour connoître donc quelle est cette première loi, quel en est l'esprit, et comment elle est le fondement de toutes les autres, il faut voir quel est l'objet à la possession duquel elle nous destine.

De tous les objets qui s'offrent aux yeux de l'homme dans l'univers, en y comprenant l'homme lui-même, il ne trouvera rien qui soit digne d'être sa fin. Car, en lui-même, loin d'y trouver sa félicité, il n'y verra que les semences des misères et de la mort. Et autour de lui, si nous parcourons tout cet univers, nous trouverons que rien ne peut y tenir lieu de fin, ni à notre esprit, ni à notre cœur. Aussi voyons-nous que, si Dieu nous apprend, dans les livres saints, la manière de bien user des créatures, il a caché à notre esprit une infinité de connoissances qui nous sont inutiles. *Tout ce que le Seigneur a fait est bon* (*Eccl.* 3. 11.) : il a fait chaque chose *en son temps*, afin que ses créatures pussent élever les hommes à la connoissance et à l'amour de leur Créateur : mais Dieu, ayant vu que les hommes ne les contemploient que pour satisfaire leur curiosité et leur orgueil, *a livré le monde à leurs vaines disputes; sans que l'homme*, par toutes ses recherches, *puisse connoître* parfaitement *les ouvrages que Dieu a créés dès le commencement du monde*, et qu'il conserve *jusqu'à la fin. Ne recherchez donc point ce qui est au-dessus de vous*, nous dit l'Esprit saint (*Eccli.* 3. 22.), *et ne tâchez point de pénétrer ce qui surpasse vos forces. Mais pensez toujours à ce que Dieu vous a commandé, et n'ayez point la curiosité d'examiner la plupart de ses ouvrages.*

A l'égard de notre cœur, personne n'ignore que le monde entier n'est pas capable de le remplir, et que jamais il

n'a pu faire le bonheur de ceux qui l'ont le plus aimé, et qui en ont le plus joui. Cette vérité se fait si bien sentir, que, si on veut être de bonne foi, personne ne doit avoir besoin qu'on lui persuade qu'il n'y a dans le monde que vanité et affliction d'esprit.

Apprenons donc, et ne l'oublions jamais, apprenons de celui qui a formé l'homme, que Dieu seul, étant le principe de l'homme, est aussi sa seule fin; qu'il n'y a que Dieu qui puisse remplir le vide infini de cet esprit et de ce cœur qu'il a faits pour lui; et qu'il n'y a dans ce monde rien de solide, que d'aimer Dieu et de s'attacher à lui seul.

Oui, c'est pour Dieu même que Dieu a fait l'homme. C'est pour le connoître, qu'il lui a donné un entendement; c'est pour l'aimer, qu'il lui a donné un cœur; et c'est par les liens de cette connoissance et de cet amour, que le Créateur veut que les hommes s'unissent à lui, pour trouver en lui, et leur véritable vie, et leur unique félicité.

C'est en recevant un esprit intelligent, immortel, capable de connoître et d'aimer Dieu, que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. *Ubi autem factus est homo ad imaginem Dei?* demande saint Augustin (*Tract.* 8. *in Ep. Joann.*). Voici sa réponse : *In intellectu, in mente, in interiore homine; in eo quòd intelligit veritatem, dijudicat justitiam et injustitiam, novit à quo factus est, potest intelligere Creatorem suum, laudare Creatorem suum.*

Mais comment l'homme pourra-t-il *connoître la vérité, distinguer la justice d'avec l'injustice*, juger si ses actions sont droites et bonnes, ou si elles ne le sont pas, voir ce qu'il doit fuir et ce qu'il doit rechercher, s'assurer s'il fait tout ce qu'il doit faire pour plaire à son Créateur, pour rendre hommage à son Créateur; comment, dis-je, le pourra-t-il, s'il n'a aucune règle qui le guide, qui l'instruise de ses devoirs, qui dissipe ses ténèbres, qui le fixe dans ses doutes et ses incertitudes, qui lui montre la

voie qu'il doit suivre, pour arriver au bonheur que Dieu prépare à ceux qui l'aiment? Car il n'y a que l'impie qui ose dire que la vertu et le vice ne sont que des noms qui ne signifient rien, et que toute voie conduit également l'homme à la félicité à laquelle il est destiné.

Et que deviendroit l'homme, dans quels abîmes ne se précipiteroit-il pas, de quels excès ne se rendroit-il pas coupable, s'il étoit *abandonné aux désirs de son cœur;* s'il n'avoit pour guides que ses passions; s'il lui étoit permis de ne *marcher que dans les voies qu'il auroit inventées*, et de ne chercher que dans ses caprices, la source et l'origine de tous ses devoirs; en un mot, s'il devoit se tenir lui-même lieu de loi?

Pour nous en convaincre, examinons en premier lieu quelle est la conduite de la plupart des hommes. Combien en voit-on qui sont plongés dans une telle stupidité, que si elle n'éteint pas entièrement la raison, elle leur en laisse si peu l'usage, que c'est une chose étonnante comment des hommes peuvent être réduits à une telle brutalité?

Combien de gens qui ne pensent presque point, et qui ne sont occupés que des nécessités de la vie présente? A quoi songe-t-on communément dans le monde? aux affaires temporelles, à ses intérêts, à ses plaisirs, aux richesses et aux honneurs.

Demandez à tous les chrétiens, qui devroient être plus éclairés que ceux qui ne connoissent aucune religion: nous ne parlerons pas ici de ces impies, qui, prétendant que l'âme finit avec le corps, se sont uniquement bornés à cette vie, et se mettent au rang des bêtes; demandez, dis-je, à tous les chrétiens, où ils vont: vous les entendrez répondre d'une commune voix, qu'ils vont à la mort et à l'éternité; que toutes leurs démarches les avancent vers ce terme si effroyable, qu'ils ignorent même si chaque pas qu'ils font ne les y fera point arriver. Mais si vous voulez savoir pourquoi ils vont par ce chemin plutôt que par un autre, et quel fondement ont les

maximes qui lés y conduisent, vous verrez qu'à peine y ont-ils fait réflexion, qu'ils s'en sont tenus, en y entrant, aux premières lueurs qui les ont frappés; que les règles qu'ils suivent n'ont d'autre source qu'une coutume qu'ils ont embrassée sans examen, ou l'exemple des autres, ou des discours téméraires dont ils se sont fait des principes, ou enfin leurs passions et leurs caprices.

Que l'on considère de près la vie des hommes, et il sera aisé de voir qu'il y a autant de différentes lumières entr'eux, qu'il y a d'humeurs et de conduites différentes. Car il n'y a qu'à les étudier un peu, pour remarquer qu'ils ont chacun leurs principes et leurs maximes, dont ils se forment une morale à leur fantaisie.

Ces principes et ces maximes de morale sont les règles dont ils se servent, dans le choix du chemin qui mène à la vie ou à la mort éternelle. Car la suite des actions de chacun fait le chemin où il marche durant sa vie, et ces actions sont réglées par les principes sur lesquels il se conduit; de sorte que, comme il y a une infinité de mauvais chemins, c'est-à-dire, une infinité de vies déréglées et déraisonnables, il faut qu'il y ait aussi une infinité de fausses morales.

Ainsi, il n'y a pas seulement une morale de chrétiens, une morale de Juifs, de Turcs, de Persans, de Chinois, de Brachmanes, etc., morales qui consistent dans certaines maximes qui sont communes à chacune de ces sociétés; mais, parmi ceux qui font profession de la même religion, il y a souvent des morales différentes, selon les différentes professions, les différentes idées, les différentes passions, les différens caprices, les différens intérêts. Ceux qui sont dans les places, grandes ou peu considérables, ont leurs maximes, et ceux qui devroient leur obéir, en reconnoissent d'autres. La noblesse a les siennes, le peuple s'en forme aussi, selon qu'elles lui conviennent. Il y a une morale de soldats, de négocians, d'artisans, de partisans, et même de voleurs, de bandits et de corsaires: car ils ont certaines règles qu'ils observent entre

eux aussi fidèlement que les autres hommes observent leurs lois, et ils se font, comme les autres, une conscience qui approuve leur genre de vie.

Enfin, en descendant jusqu'à chaque homme en particulier, on trouvera qu'outre quelques maximes générales dans lesquelles ils conviennent avec ceux de leur religion et de leur profession, ils ont aussi plusieurs maximes particulières, qu'ils ramassent çà et là, ou qu'ils se forment d'eux-mêmes, et dont ils se composent une morale toute différente de celle des autres.

On ne peut qu'être surpris, en considérant le mélange confus de ces maximes qui font la morale des particuliers, de reconnoître qu'il ne s'y trouve pas moins de variété que dans les physionomies, qui sont si admirablement diversifiées. Mais ce qu'il y a de plus étonnant encore, et qui fait mieux connoître l'excès de l'aveuglement des hommes, c'est la légèreté prodigieuse avec laquelle ils embrassent les plus importantes maximes de leur conduite; le peu de soin qu'ils apportent pour discerner la vérité d'avec l'erreur; et l'opiniâtreté avec laquelle ils s'attachent à leurs faux principes, comme s'ils étoient assurés et indubitables.

Il s'agit de leur tout, puisqu'il s'agit pour eux d'une éternité de bonheur ou de malheur. Chaque pas qui les avance vers la mort, les approche de l'une ou de l'autre de ces deux éternités. Ne semble-t-il donc pas que leur principal soin et leur principale application devroient être de s'instruire des règles véritables qu'ils doivent suivre dans la conduite de toute leur vie, et de tâcher de les discerner de ce nombre infini de fausses règles qui sont suivies par ceux qui s'éloignent de la vérité?

La diversité même des maximes qui règnent parmi les hommes, leur devroit faire comprendre qu'il n'est pas si aisé de trouver le chemin qui mène à la vie, puisque tous ne conviennent pas du choix de celui qui mérite la préférence. Si ce chemin étoit si visible, il les attireroit tous, en se montrant clairement à eux; et, s'il se trou-

voit des hommes assez déraisonnables pour refuser d'y marcher, il ne s'en trouveroit point d'assez aveugles pour le méconnoître.

Cependant la chose à laquelle communément on pense le moins, c'est la nécessité de s'instruire de quelle manière on doit vivre. On embrasse pour l'ordinaire sans discernement les premières maximes que l'on a reçues, et il est rare de voir des personnes révoquer en doute celles qu'elles ont ainsi embrassées.

C'est ce qui paroît particulièrement dans le choix de la religion, qui est cependant la chose du monde la plus importante, et qui fait, chez tous les peuples, une partie très-considérable de leur morale: car il n'y a point de témérité égale à celle qui porte la plupart des hommes à suivre une religion plutôt qu'une autre.

Exceptons cependant la religion chrétienne, dont l'éclat qu'elle reçoit par la divinité de son établissement, par sa sainteté, par ses miracles, par ses prophéties, par sa doctrine, enlève tellement l'esprit et le cœur, que, loin de pouvoir accuser de témérité ceux qui la préfèrent à toutes les autres, on doit regarder comme des aveugles volontaires et opiniâtres, tous ceux qui refusent d'ouvrir les yeux à la lumière qu'elle fait briller dans l'univers : outre que, plus on pénètre le fond de cette sainte religion, plus on y découvre de vérités et d'instructions consolantes, fortes et incontestables; tandis que toutes les antres ne peuvent souffrir la moindre recherche et le moindre examen.

Nous ne parlerons donc ici que des religions dont les hommes sont les auteurs, et nous disons qu'il n'y a rien de plus extravagant que toutes ces créances. Elles n'ont ni miracles, ni prophéties, ni rien de capable de persuader les esprits tant soit peu sensés. Tout ce que l'on connoît, par la raison, par l'expérience, par la lecture des histoires, les détruit et les convainc de fausseté. D'où vient donc qu'elles sont suivies par tant de nations. Qu'on demande aux Turcs, aux Chinois, aux Tartares, etc.

pourquoi ils suivent la religion qui est admise chez chacun d'eux : ils ne répondront autre chose, sinon qu'ils la suivent parce que leurs pères l'ont suivie; parce que leurs parens, leurs amis, leur nation, leur prince, la suivent. Voilà tout le fondement de leur créance.

Mais il ne faut qu'un peu de sens commun, pour voir tout le ridicule d'une pareille raison : car, par cette règle, toute religion sera véritable dans le pays où elle est reçue. Néanmoins, quelque fausse que soit une telle règle, le commun des hommes n'est pas capable d'y résister, leur esprit y succombe, il s'y rend aveuglément.

La religion chrétienne est la seule qui puisse justifier d'une pareille imprudence, ceux qui viennent à son école, quoiqu'il n'y ait d'ailleurs que trop de chrétiens qui ne le sont que de la même manière que les Turcs sont mahométans, c'est-à-dire, par la seule impression de l'exemple, et qui n'ont ni l'esprit ni le cœur chrétien. Ajoutons que, quoiqu'il soit vrai en général que la morale des chrétiens est très-solide dans les principes qu'ils tirent de cette divine religion, on ne peut qu'être surpris et affligé à la vue de celle qui sert de principe à une infinité de personnes qui se disent néanmoins disciples de Jésus-Christ. Disciples qui ne sont chrétiens que de nom, peu instruits de leur religion, et qui se donnent la liberté, comme les autres hommes, de se former, selon leur caprice, des maximes toutes contraires à la doctrine de l'Evangile. Celle qu'ils ont puisée dans la religion chrétienne, ne compose qu'une bien petite partie de leur morale. Ils ont un grand nombre de systèmes qu'ils ont adoptés au hasard. L'exemple de leurs amis et de ceux avec qui ils vivent, les discours de ceux avec qui ils conversent, leur amour-propre, le désir de justifier leurs passions, l'irrégularité, la perversité de leur conduite, leur inspirent encore, sans qu'ils y pensent, une infinité de fausses maximes. Ils forment des jugemens sans nombre sur les différentes rencontres qui se présentent; ces jugemens

gravés dans leur mémoire, et favorisés de l'amour-propre, qui les regarde comme ses propres productions, sont considérés comme autant de règles qu'il n'est pas permis de contester. Et de là, une morale qui n'est guère moins déréglée et dépravée que celle des Mahométans et des Gentils.

Ces monstrueux sentimens sur la religion sont d'autant plus irrémédiables, qu'on se fait une gloire de mépriser la science de bien vivre, et de ne vouloir point connoître la vérité; ou si l'on marque quelque désir de s'en instruire, on y travaille avec tant de nonchalance et si peu d'attention, qu'il semble qu'elle ne vaille pas la peine du travail qu'il en coûteroit.

Il n'y a que la science de la religion, pour laquelle on ne reconnoît aucun besoin d'instruction et de maîtres. On en veut pour toute autre chose; on écoute avec docilité ceux qui enseignent ce qu'on veut apprendre; on fait choix des artisans, des médecins, des avocats, dont on croit ne pouvoir se passer; mais on n'a aucune défiance, lorsqu'il ne s'agit de rien moins que de se sauver ou de se perdre pour l'éternité: tout guide alors semble habile, le premier venu est bon; on se repose sur lui avec une parfaite sécurité, et on entreprend hardiment le voyage qui doit conduire à un bonheur ou à un malheur éternel, sans chercher d'autres lumières que celles de ces maximes fantasques, extravagantes, et le plus souvent impies, qui ne nourrissent l'esprit et le cœur que d'illusions, de mensonges et d'irréligion.

Où sont ceux qu'on voit sérieusement touchés de la crainte de s'égarer, et de prendre une mauvaise route dans leur vie temporelle; qui ne désirent rien davantage que de trouver la lumière qui doit les conduire au ciel, et qui fassent de cette recherche leur principale et leur plus sérieuse occupation? Où sont ceux qui se défient d'eux-mêmes, qui marchent avec crainte et tremblement, et qui soient continuellement attentifs à regarder où ils mettront leurs pas? Il y en a sans doute, puisqu'il y a des

justes et des élus. Mais le nombre de ceux qui *prennent garde à eux*, *et qui veillent*, ainsi que Jésus-Christ nous le dit à tous, est-il le plus grand? N'est-il pas évident que le commun du monde marche sans crainte, sans défiance, sans prévoyance et sans réflexion? N'est-il pas évident que la plupart des hommes s'avancent à grands pas vers la mort, suivant toujours témérairement leurs passions et leurs fantaisies, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à ce moment terrible qui fait voir aux pécheurs ce qu'ils n'ont pas voulu reconnoître durant leur vie; mais qui le leur fait voir inutilement, en tirant du fond de leur cœur ces paroles de désespoir: nous nous sommes donc égarés de la voie de la vérité; la lumière de la justice n'a point lui pour nous, et le soleil de l'intelligence ne s'est point levé sur nous : *ergò erravimus à viâ veritatis, et justitiæ lumen non luxit nobis, et sol intelligentiæ non est ortus nobis* (*Sap.* 5, 6).

**Fut-il jamais affaire plus importante pour l'homme, qu'une entreprise où les dangers sont journaliers, où les méprises sont ordinaires, où, parmi les routes infinies qui paroissent sûres, il ne s'en trouve qu'une de véritable, et où cependant le succès doit décider d'une destinée éternelle? On n'eut donc jamais besoin de tant de circonspection et de prudence, dans la conduite d'une pareille entreprise; et il faut être bien aveugle pour ne pas reconnoître qu'elle demande des attentions non communes.**

**Or, quiconque n'aura pas entièrement renoncé aux lumières de la religion et de la raison, ne pourra s'empêcher de convenir, s'il veut y réfléchir, que telle est l'affaire du salut; et d'en conclure aussitôt, qu'étant si périlleuse et si essentielle, il est pour nous de la dernière importance, d'avoir des règles qui nous guident dans le chemin qu'elle demande que nous tenions; de ne point nous déterminer au hasard, parmi cette multiplicité de voies que les hommes suivent; de les examiner toutes, indépendamment des usages et des coutumes qui les autorisent; de ne rien donner à l'opinion et à l'exemple;**

de ne rien laisser à l'incertitude des évènemens, et de préférer toujours la certitude au péril.

Voilà pourquoi le juste nous est par-tout représenté, dans les livres saints, comme un homme sensé et prudent qui suppute, qui compare, qui examine, qui discerne, qui éprouve ce qu'il y a de meilleur, qui ne croit pas légèrement à tout esprit, qui porte à ses pieds le flambeau de la loi pour éclairer ses démarches, et ne pas se méprendre dans ses voies. Le pécheur, au contraire, y est dépeint comme un insensé qui marche à l'aventure, et qui, dans les pas les plus périlleux, passe outre avec confiance, comme s'il marchoit dans les sentiers les plus sûrs et les plus unis. *Sapiens timet, et declinat à malo : stultus transilit, et confidit* (*Prov.* 14. 16.).

Telle est précisément la situation de presque tous les hommes, dans l'affaire du salut éternel. Par-tout ailleurs, prudens, attentifs, défians, habiles à découvrir les erreurs cachées sous les préjugés vulgaires, c'est pour le salut tout seul, que rien n'égale leur crédulité et leur imprudence : on adopte alors sans attention des préjugés communs, seulement parce qu'ils sont établis; on suit ceux qui marchent devant, sans examiner où conduit le sentier qu'ils tiennent : on ne daigne pas se demander à soi-même, si l'on ne se trompe point : il suffit de savoir qu'on n'est pas le seul à se méprendre.

Il y a plus : dans l'affaire qui doit décider d'une destinée éternelle, on ne fait pas même usage de sa raison. On ne demande point d'autre garant de sa sûreté, que l'erreur commune; on ne doute pas, on ne s'informe pas, on ne se défie pas, tout est bon. On est épineux, difficile, défiant, plein de précautions, quand il s'agit d'intérêts terrestres; mais on ne croit pas que les intérêts éternels méritent une si grande attention; et on est alors persuadé qu'il suffit de se conduire par instinct, par opinion, par impression étrangère : on ne veut rien y mettre du sien; et on se laisse entraîner indolemment, à la multitude et à l'exemple. Sur tout autre point, on rougiroit

de penser comme la foule : on se pique même d'outrer la singularité dans sa façon de penser sur tout le reste. Sur le salut tout seul, on consent à être du sentiment vulgaire ; ou si l'on s'en écarte, c'est pour traiter légèrement ce qui s'y trouve de plus conforme aux véritables règles ; et il semble que, pour ce grand intérêt seulement, la raison ne nous ait pas été donnée. Est-il question d'affaires temporelles ? on sait développer les motifs qu'on a eus de prendre un parti plutôt qu'un autre ; on sait justifier son choix, par la solidité de ses raisons : mais dans l'affaire du salut, si l'on est interrogé sur les raisons qu'on a eues de préférer les abus, les usages et les maximes du monde, aux règles de l'Evangile, on n'a rien à répondre, sinon qu'on n'est pas le seul, et qu'il faut vivre comme tout le monde vit. On se pique de raison et de sagesse, quand il s'agit de choses vaines : on est enfant, quand il s'agit de la vérité. En un mot, on pense que l'affaire du salut ne doit être regardée que comme une de ces entreprises qui ne demandent aucune mesure, aucune précaution ; que l'on peut hardiment abandonner à l'incertitude des évènemens, et dont on peut renvoyer le succès au hasard, sans le faire dépendre du travail et des soins de l'homme.

Nous avons donc tous besoin d'une règle sûre, constante, invariable ; qui nous dirige, qui nous éclaire, qui nous rassure dans la voie par laquelle nous devons parvenir au bonheur éternel qui nous est destiné. Ne la cherchons pas dans le cœur de l'homme ; il a trop de répugnance pour tout ce qui le gêne : aussi le voyons-nous continuellement occupé à trouver des prétextes, ou pour adoucir la sévérité de la loi, lorsqu'il se voit obligé de s'y soumettre, ou pour en violer les préceptes. Tantôt il fait tous ses efforts pour accommoder la loi aux temps, aux circonstances, à ses projets ; tantôt sa vanité lui fait trouver dans l'élévation du rang et de la naissance, des priviléges contre la loi ; tantôt rapportant tout à lui-même, il se persuade que ses intérêts doivent l'emporter sur la

loi ; les plus légers inconvéniens lui paroissent des raisons contre la règle.

De là viennent les variations éternelles de la morale chez la plupart des hommes. Comme ils ne puisent pas leurs lumières dans cette raison souveraine qui éclaire tous les esprits, et qui est le docteur immuable de la vérité, mais dans la corruption de leur cœur et dans la vanité de leurs pensées, ils qualifient le bien et le mal selon leurs caprices : les vices et les vertus sont presque parmi eux des noms arbitraires. Ils ignorent que le caractère le plus inséparable de la vérité, est d'être toujours la même ; que le bien et le mal tirent leur immutabilité de celle de Dieu, qui est glorifié par l'un, tandis que l'autre l'outrage ; que la sagesse, la sainteté et la justice de Dieu, sont les seules règles des mœurs ; qu'il n'appartient pas aux hommes de changer à leur gré ce que les hommes n'ont pas établi, et ce qui est plus ancien que les hommes.

Quelle sûreté peut-on trouver après cela dans les leçons de leur morale, toute fondée sur l'instabilité, les variations éternelles de leur doctrine? Les règles changent avec les siècles, de nouveaux temps leur amènent de nouvelles lois ; les temps et les coutumes décident toujours de leurs mœurs. En un mot, ce n'est pas la doctrine qui change les mœurs ; c'est le changement des mœurs qui entraîne toujours celui de la doctrine.

Il n'en est pas ainsi de la vérité. Elle est immuable dans sa durée : elle voit tout changer autour d'elle ; elle seule ne change point. Les devoirs qu'elle nous prescrit, fondés sur les besoins et sur la nature de l'homme, sont de tous les temps et de tous les lieux, comme elle. Au milieu des changemens des mœurs et des siècles, la vérité demeure toujours la règle immuable des siècles et des mœurs. La ferveur ou le dérèglement des générations n'ajoute ni ne diminue rien à l'indulgence ou à la sévérité de ses lois ; le zèle ou la complaisance des hommes, ne les rend ni plus austères, ni plus accommodantes ; la rigueur outrée ou le relâchement excessif des opinions

et des doctrines humaines laissent à ces lois toute leur sage sobriété, et elles forment cet Evangile éternel que l'ange, dans l'Apocalypse (*Apoc.* 14. 6.), annonce du haut du ciel, *à tous ceux qui habitent sur la terre, à toute langue et à toute nation.*

Vérité immuable dans son étendue : elle égale tous les états et toutes les conditions; elle est la même pour les grands et pour le peuple, pour le prince et pour les sujets; elle ne connoît dans les devoirs qu'elle impose aux hommes, ni pauvre, ni riche, ni noble, ni roturier, ni maître, ni esclave; tous sont obligés d'écouter ses lois, et de lui obéir; elle ne voit dans les hommes, que le titre de fidèle qui les égale tous; elle ne les distingue point par leurs noms et par leurs places, mais par leurs vertus; et les plus grands à ses yeux, sont ceux qui sont les plus saints. Le prétexte du rang et de la naissance ne peut rendre innocente à ses yeux, la transgression de ses lois; les priviléges de la dignité n'obtiendront jamais d'elle, le changement et l'adoucissement de ses préceptes; l'usage et la coutume ne la forceront jamais à permettre les abus; et elle nous dira toujours, que c'est une pure illusion de croire qu'il y a une autre voie de salut pour les grands que pour le peuple.

Vérité immuable dans toutes les situations de la vie : elle ne connoît ni conjoncture difficile, ni perplexité, ni péril apparent, ni prétexte du bien public, qui puisse permettre de violer, ni même d'adoucir le devoir; elle condamne sévèrement tous les tempéramens qui dispensent de lui rendre gloire, lorsqu'il faut se déclarer pour elle, et qui persuadent qu'on peut la retenir dans l'injustice, lorsqu'il s'agit de soutenir ses intérêts.

Ce n'est donc pas des lumières humaines que nous devons attendre la connoissance de nos devoirs. Nos défauts sont communs aux autres hommes; leur raison n'est pas moins timide et moins bornée que la nôtre. Il ne tient pas à eux, le plus souvent, que ce que nous savons le mieux, ne devienne incertain : *quand ils seroient même con-*

*sommés*, en science et en sagesse, *ils doivent néanmoins être considérés comme rien, si la sagesse de Dieu n'est point en eux.* Comment pourront-ils pourvoir au besoin que nous avons d'être éclairés et réformés, puisque nous sommes tous plus ou moins privés de la gloire de Dieu; puisque nous avons tous des penchans corrompus dans leur source, pour lesquels il faut une règle qui les rectifie et qui les redresse.

Nous avons des passions : l'ordre demande qu'elles soient toutes réglées par le frein de la loi. Nous sentons nous-mêmes que notre corruption se répand sur les plus petites, comme sur les plus grandes choses; que l'amour-propre infecte toutes nos démarches, et que par-tout nous nous retrouverons foibles, et toujours opposés à l'ordre et au devoir. Nous ne trouvons presque plus en nous que des principes d'erreur et des sources de corruption; la justice et la vérité nous sont devenues comme étrangères; nos penchans nous entraînent comme malgré nous vers les objets illicites.

A ce poids de corruption qui nous rend le devoir si difficile, ajoutons les piéges qui nous environnent, les exemples qui nous entraînent, les objets qui nous amollissent, les occasions qui nous surprennent, les complaisances qui nous affoiblissent, les afflictions qui nous découragent, les prospérités qui nous corrompent, les situations qui nous aveuglent, les bienséances qui nous gênent, les contradictions qui nous éprouvent; tout ce qui est autour de nous, et qui n'est pour nous qu'une tentation continuelle.

Si nous jetons encore un coup d'œil sur les misères qui nous sont propres, que verrons-nous dans notre cœur? Une opposition presque insurmontable à l'ordre et à la justice, le dégoût pour la vertu et pour ses maximes, une paresse invincible à qui tout coûte, et à qui tout ce qui coûte devient presque impossible; une fierté que le devoir ne peut obliger à plier ni à se soumettre; une inconstance de cœur qui se lasse bientôt de lui-même,

qui est incapable de suite et d'uniformité, qui ne peut s'assujettir à la règle, parce que la règle est toujours la même, qui veut et qui ne veut plus, qui passe en un clin-d'œil d'un abattement excessif à une joie vaine et puérile, et ne met qu'un instant entre la résolution la plus sincère et l'infidélité qui la viole.

Dans une situation si misérable, que deviendra l'homme, lorsqu'il s'agira de se déterminer sur ce qu'il doit faire et sur ce qu'il doit éviter, s'il est livré à son ignorance, aux égaremens de son cœur, aux illusions de son esprit; s'il ignore que l'ordre et l'innocence sont le bonheur qu'il doit chercher sur la terre?

Dès que l'homme est l'ouvrage de Dieu, l'homme ne peut plus vivre que conformément à la volonté de son auteur. Dieu ne l'a point créé pour le laisser vivre au hasard sur la terre, sans lui manifester sa volonté, sans lui prescrire ce qu'il devoit à son Créateur, aux autres hommes, et ce qu'il se devoit à lui-même. Aussi, en le tirant de la boue, il imprima dans l'être de l'homme une lumière vive, sans cesse montrée à son cœur, qui régloit tous ses devoirs. *Il lui donna un esprit pour penser, il le remplit de la lumière de l'intelligence. Il créa dans lui la science de l'esprit, il remplit son cœur de sens, il lui fit voir les biens et les maux*, en lui donnant le jugement nécessaire pour les connoître. Le Seigneur *fit luire* alors *son œil sur le cœur de l'homme, en l'éclairant de sa lumière, pour* lui faire *voir la grandeur de ses œuvres; afin que l'homme relevât, par ses louanges, la grandeur du nom de Dieu, qu'il le glorifiât de ses merveilles, qu'il publiât la magnificence de ses ouvrages.* Le Seigneur *prescrivit* alors *à l'homme l'ordre de sa conduite*, par les saintes ordonnances qu'il lui donna; *il le rendit le dépositaire de la loi de vie*, en lui confiant ses divins préceptes. *Il fit avec lui une alliance éternelle, et il lui apprit les ordonnances de sa justice*, dans la loi qu'il lui donna. (*Eccli. c.* 17, 5-10.).

Il y a donc un ordre immuable qui règle les devoirs de l'homme : ordre selon lequel il est évident que l'homme

doit être soumis à Dieu, préférer Dieu à la créature, aimer Dieu plus que les créatures. Ordre immuable, puisqu'il est fondé sur la nature de Dieu et des créatures. C'est pour lui-même que Dieu nous a faits ; il est donc notre fin éternelle : aussi veut-il que nous l'aimions. Ce n'est pas que Dieu ait besoin de nous ; mais c'est que le devoir de l'aimer étant essentiellement juste, il est impossible que Dieu, qui est la justice même, ne le prescrive pas à l'homme ; il est impossible que Dieu n'exige pas de nous cet amour essentiel ; parce qu'il est impossible que l'homme ne soit pas obligé de se rapporter à sa fin. Dieu s'aime nécessairement ; il est sa fin à lui-même, son bonheur et sa gloire. Il veut nécessairement pour lui, tout ce qu'il fait passer du néant à l'être : il est impossible qu'il veuille que ses ouvrages soient indépendans de lui, et à plus forte raison que l'homme, qu'il a créé à son image, ne lui soit pas soumis. Aussi la religion est-elle la fin de l'homme. Or, en quoi consiste l'idée précise de la religion, si ce n'est dans l'assujettissement de l'homme entier à l'auteur de son être ?

L'homme doit donc s'appliquer sans relâche à connoître et à méditer les volontés de son Créateur, pour s'y soumettre sans aucune réserve. Gardez vos lois, dit Dieu à tous les hommes : Je suis le Seigneur votre Dieu, *Ego Dominus, Deus vester.* « Ayez un désir ardent pour » mes paroles ; aimez-les, et vous y trouverez toutes les » lumières dont vous avez besoin. Le commencement de » la sagesse, est le désir sincère de l'instruction ; le désir » sincère de l'instruction, est l'amour de la sagesse ; » l'amour de la sagesse, est l'observation de ses lois. L'at- » tention à observer ses lois, est l'affermissement de la » parfaite pureté de l'âme ; et cette parfaite pureté ap- » proche l'homme de Dieu.

» Mon fils, dit le Seigneur à l'homme, n'oubliez point » ma loi, et que votre cœur garde mes préceptes. Mar- » chez toujours en ma présence, pensez à moi dans toutes » vos voies, consultez-moi dans toutes vos entreprises,

» désirs déréglés de leurs cœurs, vivre selon leurs pas-
» sions, s'abandonner aux égaremens de leur esprit. »
Aussi les voit-on « haïr l'instruction, abandonner le
» chemin droit, marcher par des voies ténébreuses, se
» réjouir, lorsqu'ils ont fait le mal, triompher dans les
» choses les plus criminelles; en un mot, toutes leurs
» voies sont infâmes. »

» Malheur à ceux qui ont quitté les voies droites, et qui
» se sont détournés dans des routes égarées. Et que feront-
» ils, lorsque le Seigneur commencera à examiner toutes
» choses, et qu'il leur fera rendre compte de leurs œuvres? »

Enfans des hommes, dit le Seigneur à tous ceux qui refusent de consulter sa loi et de s'en remplir, « enfans
» des hommes, jusqu'à quand aurez-vous le cœur pesant?
» pourquoi aimez-vous la vanité, et cherchez-vous le
» mensonge? O enfans! jusqu'à quand aimerez-vous l'en-
» fance? jusqu'à quand, insensés, désirerez-vous ce qui
» vous est pernicieux? Imprudens, jusqu'à quand haïrez-
» vous et rejetterez-vous la science? Convertissez-vous,
» par les remontrances que je vous fais. Que si vous ne
» voulez point écouter mes paroles, si vous ne me re-
» gardez pas, lorsque je vous tendrai la main; si vous
» méprisez tous mes conseils, si vous négligez mes le-
» çons, je rirai aussi à votre mort, et je vous insulterai,
» lorsque ce que vous craignez vous sera arrivé. Lorsque
» la mort fondra sur vous comme une tempête, et que
» vous vous trouverez surpris par les maux les plus pres-
» sans, vous m'invoquerez, et je ne vous écouterai point;
» vous me chercherez, et vous ne me trouverez point.
» Je me cacherai à vous, parce que vous ne vous serez
» point soumis à mes conseils, et que vous n'aurez eu
» que du mépris pour toutes mes instructions. Vous man-
» gerez le fruit de vos voies, vous porterez la peine due
» à votre mauvaise conduite, et vous serez rassasiés du
» fruit de vos idées pleines de folie. »

Apprenez-donc, dit à tous les hommes la Sagesse éternelle; apprenez à embrasser *la discipline*, à recevoir avec

docilité les instructions de ma *doctrine. Soumettez-vous à la prudence* de mes leçons. Instruisez-vous de ma loi. Sachez que *l'égarement* de ceux qui auront de l'aversion pour elle, *les perdra* pour toujours; et que ceux qui *m'écouteront, reposeront en assurance, et jouiront de l'abondance de mes biens, sans craindre aucun mal.*

Heureux ceux qui règlent toutes leurs démarches selon la loi du Seigneur! Heureux ceux qui s'appliquent à connoître ses volontés, et qui n'ont d'ardeur que pour lui plaire! Heureux ceux qui ne se soutiennent et ne se consolent que par la méditation de la loi de Dieu, qui en admirent continuellement la beauté, la justice et la sainteté; qui y trouvent leur bonheur, leur trésor, leurs délices; qui la chérissent comme la source de l'innocence, du salut et de la vie; pour qui elle est la lumière qui les éclaire sur tous leurs devoirs, et qui les empêche de s'égarer, la force et la sûreté contre les scandales de ce monde, et contre les ennemis de leur salut!

Elle n'ordonne rien, cette loi, qui ne soit conforme aux véritables intérêts de l'homme; rien ne convenant mieux à la créature raisonnable, que toutes les vertus qu'elle recommande et qu'elle prescrit. Loi de Dieu, qui nous fait trouver ici-bas notre bonheur, dans le devoir et dans la règle. Loi dont tous les préceptes, bien médités, nous font sentir le rapport nécessaire qu'ils ont avec le cœur de l'homme, dont toutes les règles ne renferment que les remèdes de nos maux.

Qu'elle est admirable, cette loi sainte! c'est elle qui éclaircit toutes les lois de la nature, en les interprétant selon toute leur pureté, en renversant toutes les erreurs dont l'ignorance, le libertinage et l'irréligion des hommes ont toujours voulu les obscurcir. C'est elle qui autorise toutes les lois humaines; puisque, outre l'obligation civile et politique de les garder, elle y en ajoute une de conscience, qui est inviolable et qui subsiste toujours; puisqu'elle fait respecter les supérieurs légitimes, non pas en qualité d'hommes, mais comme les ministres de Dieu;

puisqu'elle maintient leur autorité, non-seulement quand ils sont chrétiens et fidèles, mais quand ils seroient païens et idolâtres; non-seulement quand ils sont vertueux et parfaits, mais quand ils seroient remplis même de vices; non-seulement quand ils sont doux et favorables, mais quand ils seroient emportés et fâcheux. Enfin, cette divine loi détruit généralement toutes les lois du péché, dont le nombre étant infini, sa gloire particulière est qu'il n'y en a pas une qu'elle ne réprouve et qu'elle ne condamne; frappant d'anathême l'injustice, en quelque sujet qu'elle paroisse; ne respectant en cela ni rang, ni qualité; n'ayant égard ni à coutume, ni à possession; ne s'accommodant ni à foiblesse, ni à intérêt; ne cédant pas même à la plus pressante de toutes les nécessités, qui seroit celle de mourir : *ne moriendi quidem necessitati disciplina nostra connivet*, dit Tertullien.

Loi du Seigneur, *loi pure et sans tache; elle ravit tous ceux qui la contemplent, elle est fidèle en ses promesses, elle donne la sagesse aux plus simples, elle nous trace le droit chemin du bonheur, elle bannit la tristesse de nos cœurs, elle dissipe les ténèbres de nos esprits. La loi du Seigneur est sainte, elle ne s'altérera jamais; elle est juste, et elle se justifie elle-même* (*Ps.* 18). Elle est sainte, d'une sainteté solide, qui attaque le vice jusques dans ses principes les plus éloignés, et qui établit la vertu sur des fondemens stables et inébranlables. Loi sainte, d'une sainteté agissante, qui ne s'en tient ni aux sentimens, ni aux paroles, mais qui demande des œuvres. Loi sainte, d'une sainteté universelle, qui ne laisse pas échapper un point de ce qu'elle ordonne; parce qu'il ne faut, selon elle, que la transgression d'un seul point, pour nous rendre criminels et dignes d'une éternelle réprobation. Loi sainte, d'une sainteté sage, qui n'exige rien que d'équitable, que de raisonnable, que de praticable. Loi sainte, d'une sainteté courageuse, que les difficultés n'arrêtent point, que les contradictions n'ébranlent point, que les plus grands sacrifices n'étonnent point. Loi sainte, d'une sainteté pa-

tiente, qui, dans les douleurs les plus sensibles, dans les injures les plus piquantes, dans les accidens les plus fâcheux, dans les disgrâces et les adversités de la vie, se soutient contre les murmures des sens, contre les saillies de la colère, contre les emportemens de la vengeance, contre l'affliction du cœur et l'abattement de l'esprit. Loi sainte, d'une sainteté religieuse envers Dieu; soumise à Dieu, zélée pour la gloire de Dieu, douce et affable à l'égard du prochain, prévenante et bienfaisante; toujours attentive sur elle-même, sévère pour elle-même, dégagée de toutes les vues de la chair; au-dessus de tout intérêt, de toute fortune; au-dessus de toute ambition, de toute réputation, de toute considération humaine : indépendante des caprices et des humeurs, des aridités et des sécheresses, des ennuis et des dégoûts; fixe et immuable dans le devoir, parce que c'est le devoir; et invariablement adonnée au bien, parce que c'est le bien, et qu'on doit le chercher en tout.

Enfin, la première loi faite pour l'homme, étant celle qui lui commande la recherche du souverain bien, où il doit trouver sa vie et sa béatitude, il faut nécessairement en conclure, que Dieu seul peut être le principe et la règle de tous les devoirs de l'homme.

Or, quelle idée nous formerions-nous de sa sagesse, s'il ne nous avoit point donné de règle fixe à laquelle nous dussions nous conformer? Seroit-il digne de lui, de nous livrer à l'incertitude dans les devoirs que nous avons à remplir pour lui plaire? Seroit-il devenu le Dieu de l'inconstance, lui dont le premier caractère est de n'être sujet à aucun changement, à aucune vicissitude? Comment subsisteroit en lui cette règle immuable de la justice, cette sagesse souveraine, qui fait tout avec ordre, et qui nous prescrit des obligations proportionnées aux situations où sa providence nous a placés dans la vie; cette loi, qui veut que tout se rapporte à la fin pour laquelle il nous a créés, et que rien ne l'en éloigne dans nos affections et dans nos œuvres?

Quel est donc le premier des devoirs que Dieu impose à l'homme? *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit, de toutes vos forces. C'est là le grand et le premier commandement.*

Nous sommes obligés d'aimer Dieu, parce qu'il est notre Dieu, le premier être, le souverain bien, le principe et la source de tout bien, par conséquent seul aimable à cause de lui-même, et le seul qui mérite d'être infiniment aimé. Nous sommes obligés d'aimer Dieu, parce que c'est lui qui nous a créés; nous sommes ses enfans, nous sommes son peuple. *Il nous a aimés le premier*, il ne cesse point de nous combler de bienfaits; et, quelque amour que nous lui témoignions, nous ne répondrons jamais que très-foiblement à tout ce qu'il a fait, et fait encore tous les jours pour nous. Nous sommes obligés d'aimer Dieu, dont la bonté pour nous est d'autant plus digne de nos hommages et de notre reconnoissance, qu'ayant droit, par la souveraineté de son empire sur nous, de nous commander tout ce qu'il lui plaira, il se contente de nous ordonner de l'aimer.

Dieu veut être aimé seul, parce qu'il est seul le bien de l'homme. Il exige que nous l'aimions du fond du cœur, ou d'un amour véritable, sincère, solide, et qui, demeurant dans l'âme par une tendre affection, se répande au-dehors par les effets, dans toute la conduite de notre vie. Car celui qui n'aime Dieu que de la bouche, et non du cœur, est un menteur et un hypocrite : celui qui aime Dieu du cœur, et qui n'agit point ou ne fait rien pour lui, est un lâche qui tient la vérité captive sous une injuste servitude : celui qui, en agissant pour Dieu, n'agit que des mains et non du cœur, en faisant, sans affection pour Dieu, ce que Dieu lui commande, et qu'il ne feroit pas s'il ne craignoit le châtiment, est un vil esclave de la crainte servile.

Pour aimer Dieu, il faut lui obéir, *marcher dans ses voies, observer ses préceptes et ses ordonnances, être docile à sa voix, lui demeurer attaché comme étant notre vie.*

*Quiconque dit qu'il connoît Dieu, et ne garde pas ses commandemens, est un menteur, et la vérité n'est point en lui. Mais si quelqu'un garde sa parole, il possède en soi véritablement et parfaitement la charité de Dieu; et c'est par où nous connoissons que nous sommes en lui.*

Or, la volonté de Dieu est, que *nous soyons saints parce qu'il est saint.* Il veut que nous *évitions le mal*, et que nous *fassions le bien.* Il nous défend de *nous conformer au siècle présent*, dans les sentimens, dans les coutumes, dans les manières, dans les principes de nos actions. Il nous défend de *suivre les désirs déréglés*, *comme font les païens*, *qui ne connoissent pas Dieu.* Il veut que nous soyons *transformés* en des hommes tout nouveaux, *par le renouvellement de notre esprit;* que nous soyons sans cesse occupés à étudier sa volonté, *à connoître*, à discerner *ce qu'il désire de nous*, *de bon*, *d'agréable et de parfait.* Il nous ordonne de nous acquitter de tous nos devoirs, avec une *promptitude qui bannisse la lâcheté;* de conserver *la ferveur de l'esprit;* de nous souvenir toujours que c'est *le Seigneur que nous servons;* d'être continuellement *dans la joie que nous inspire l'espérance* chrétienne; de *souffrir les maux avec patience;* de *persévérer dans la prière;* en un mot de faire *servir* tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes, *à la piété et à la justice.*

Nous ne devons donc point chercher d'autre vie ni d'autre félicité que Dieu même. Il n'y a que lui qui puisse être le principe de la vertu, et qui en puisse être la récompense. Il ne nous commande que d'être heureux, en nous commandant de nous attacher à lui; et tous ses préceptes, qui nous défendent tant de choses, se réduisent tous à la défense qu'il nous a faite de nous rendre misérables : car nous le serons, si nous sommes injustes. C'est pour notre intérêt, que Dieu est jaloux de notre cœur, et qu'il ne veut point de rival.

Nous aurons lieu, dans la suite, d'expliquer plus en détail et plus amplement les devoirs que nous impose le précepte de l'amour de Dieu.

C'est cette première loi, *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*, qui est le fondement et le premier principe de toutes les autres. Elle est commune à tous les hommes, elle les regarde, elle les oblige tous; et aucun d'eux ne peut se soustraire à sa souveraine autorité, puisque Dieu les a tous créés et *tous faits pour lui.*

A cette première loi, Dieu en a ajouté une seconde qui oblige tous les hommes à s'aimer et à s'unir entr'eux: *Vous aimerez*, nous dit le Seigneur, *votre prochain comme vous-même.*

C'est l'esprit de ces deux lois de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, qui doit être la règle de tous les devoirs de l'homme, et la source de toutes les lois.

Le Seigneur, destinant tous les hommes à être unis dans la possession d'un bien unique, qui est leur commune felicité, et à y être unis si étroitement qu'ils ne seront *qu'un en Dieu*, a voulu faire dépendre en partie cette dernière union qui doit faire leur béatitude dans le ciel, du bon usage de celle qui doit former sur la terre leur société.

Tous les hommes sont membres les uns des autres; ce qui doit leur apprendre à se secourir mutuellement, et à s'unir étroitement par les liens d'une intime amitié. L'œil ne dit pas à la main: *je n'ai pas besoin de vous.* La tête ne dit point aux pieds: *je puis me passer de vous;* au contraire, les membres du corps s'intéressent les uns pour les autres: lorsqu'un d'entr'eux souffre, tous les autres souffrent avec lui; et lorsque quelqu'un est honoré, tous s'en réjouissent avec lui. Voilà, selon saint Paul, le modèle de l'union qui doit être entre tous les hommes. Cet exemple, conclut ce grand apôtre, doit servir de règle aux dispositions où nous devons être à l'égard du prochain. Nous devons avoir pour lui une *affection* et une tendresse vraiment *fraternelle*, une estime qui nous porte à le *prévenir*, par tous les témoignages d'*honneur* et de déférence qui dépendent de nous.

Amour du prochain: amour universel, qui sait qu'il

suffit d'être homme, pour avoir droit d'être aimé, et ne peut admettre l'exception qui permet de haïr ses ennemis; qui *prie pour ceux qui le persécutent et qui le calomnient;* qui fait du bien à ceux qui le haïssent; qui *ne rend point le mal pour le mal;* qui proscrit tout ressentiment; qui est disposé à souffrir de nouvelles insultes, plutôt que de se venger; qui sait mettre tout en œuvre pour se *réconcilier*, lorsque *quelqu'un a quelque chose contre lui.* Amour du prochain, amour tendre et sincère, qui regarde tous les hommes comme ses frères; qui resserre, autant qu'il peut, les liens qui l'unissent avec eux; qui *travaille avec soin à conserver l'unité d'un même esprit, par le lien de la paix.* Amour *doux et patient, qui vit en paix, autant qu'il est en lui, avec tous les hommes;* qui *tolère tout, qui supporte tout*, qui ne juge ni ne condamne personne, qui *ne soupçonne point le mal*, qui *ne se réjouit point de l'injustice, mais qui se plaît dans la vérité.* Amour du prochain: amour juste et équitable, qui rend à chacun ce qui lui est dû; qui *ne cherche point son intérêt.* Amour compatissant, qui sait excuser les foiblesses de ses frères. Amour bienfaisant, *toujours prêt à faire du bien à tout le monde.* Amour généreux, toujours disposé à *donner sa vie pour ses frères.*

Saint Paul nous enseigne encore, sur les devoirs extérieurs à l'égard du prochain, qu'ils doivent être diversifiés selon les états où le prochain se trouve : s'il est dans *la nécessité*, nous devons le *soulager;* s'il est *étranger* et privé de tout secours, nous lui devons l'*hospitalité;* s'il nous est contraire, jusqu'à nous *persécuter*, nous devons éviter toute *imprécation, nous garder de le maudire*, et ne penser au contraire qu'à le *bénir*, en lui souhaitant toute sorte de bonheur; s'il est dans *la joie ou dans les pleurs*, nous devons partager ses dispositions avec lui, par une disposition semblable de joie ou de tristesse. Saint Paul ajoute, comme une suite du même devoir, l'obligation d'être *tous unis les uns avec les autres, dans les mêmes sentimens* et les mêmes affections, *ne nous élevant*

*point avec arrogance*, *mais nous accommodant aux petits.* Si le prochain est témoin de nos actions, nous devons l'*édifier* par nos bons exemples, et ne donner aucun lieu de scandale à personne. Si nous avons quelque différend à démêler avec lui, nous devons le faire dans un esprit *de paix*, et la *conserver*, *quand cela se peut.* S'il en use mal avec nous, nous devons éloigner toute idée et tout sentiment de vengeance, laissant à la justice divine le soin de faire justice à tout le monde, et de tirer des crimes de ceux qui nous offensent, la vengeance que Dieu s'est réservée. La seule vengeance, permise à des chrétiens, est celle que les âmes humbles et douces, simples et innocentes, connoissent uniquement: *de donner à manger à son ennemi*, *s'il a faim; et s'il a soif*, *de lui donner à boire.* Enfin, loin de *nous laisser vaincre par le mal*, nous devons *vaincre le mal par le bien.*

Nous aurons lieu, dans la suite, d'expliquer plus en détail les devoirs que la charité impose à l'homme à l'égard de son prochain.

Nous observerons seulement ici en général, que, sans la charité, il est impossible de ne pas rompre les liens qui doivent unir les hommes les uns aux autres sur la terre. Nous l'avons déjà remarqué; les hommes sont faits pour la société. Dieu qui les y a destinés ici-bas, en la leur rendant nécessaire par mille besoins réciproques, imprima dans leur cœur toutes les affections qui pouvoient la leur rendre chère. Il les fit naître tous du même père, et voulut que le souvenir de cette origine commune, leur inspirât toute la tendresse de sentimens que la proximité du sang donne, et tous les égards qu'on a pour ce qu'on aime. Avec ces dispositions, les hommes vivroient toujours dans une parfaite intelligence : on les verroit toujours prêts à se prévenir mutuellement, à s'aider, à se servir, à se donner des preuves de leur attention continuelle pour éviter ce qui pourroit blesser l'ordre de la société.

En destinant les hommes à la société, Dieu a formé

plusieurs autres liens qui les y engagent encore. Les liaisons générales qu'il a établies entre tous les hommes, par leur nature et par leur destination à une même fin dernière, sous les mêmes lois, sont communes à tout le genre humain; mais comme elles ne forment pas pour chaque homme, les relations singulières qui l'engagent aux uns plutôt qu'aux autres, le Seigneur a ajouté à ces liaisons générales et communes à tous, certains engagemens particuliers de diverses sortes, par lesquels il unit les hommes de plus près entr'eux, et détermine à chacun quels sont les devoirs qu'il doit remplir à l'égard de ceux à qui ces engagemens le lient; devoirs personnels dont il ne pourroit s'acquitter envers tous les hommes. De sorte que ces engagemens sont à chacun, comme des lois particulières qui lui marquent ce que l'amour du prochain exige de lui, et qui par conséquent règlent plus précisément ses devoirs.

On distingue plusieurs sortes d'engagemens que peuvent contracter les hommes : mais comme cette matière nous mèneroit trop loin, nous renvoyons ceux qui voudroient s'en instruire, à la lecture des ouvrages des jurisconsultes qui en ont le mieux traité. Il nous suffit de remarquer ici, que les différens engagemens par lesquels Dieu a formé l'ordre de la société des hommes, doivent être considérés comme les fondemens des diverses règles de ce que la justice et l'équité exigent de chaque homme, selon les liens particuliers qu'il a contractés.

On voit ainsi, que tous les engagemens établis entre les hommes, sont comme des moyens de pratiquer l'amour mutuel qu'ils se doivent, et que tous les différens devoirs que prescrivent ces engagemens, ne sont autre chose que les divers effets que doit produire cet amour, suivant les conjonctures et les circonstances.

Le commandement d'aimer son prochain, doit donc être le principe de toutes les règles des engagemens que les hommes contractent entr'eux; et l'esprit de ces règles n'est autre chose que l'ordre de l'amour que les

hommes se doivent réciproquement. Ainsi, les règles qui ordonnent de rendre à chacun ce qui lui appartient, de ne faire tort à personne, de garder toujours la fidélité dans ses engagemens, et autres semblables, n'ordonnent que la pratique de l'amour mutuel que les hommes se doivent: car aimer, c'est vouloir faire du bien; et l'on n'aime point ceux à qui l'on fait quelque tort, ni ceux auxquels on n'est pas fidèle.

C'est ainsi que la seconde loi commande aux hommes de s'aimer. Car l'esprit de cette loi n'est pas d'obliger chacun d'avoir, pour tous les autres hommes, cette inclination qu'attirent les qualités qui rendent aimable: l'amour qu'elle ordonne, consiste à ne vouloir aux autres et à ne leur faire aucun mal, à désirer sincèrement leur vrai bien, et à le leur procurer autant qu'on le peut. Ce commandement est indépendant du mérite de ceux qu'on doit aimer, et il n'excepte qui que ce soit: il oblige d'aimer ceux qui sont les moins aimables, et qui nous haïssent; car la loi qu'ils violent subsiste pour nous; et nous devons souhaiter leur vrai bien, et le leur procurer, autant par l'espérance de les ramener à leur devoir, que pour ne pas violer le nôtre.

Ces réflexions serviront à faire voir que, comme c'est la loi de l'amour du prochain qui est le principe de toutes celles qui regardent les engagemens que les hommes contractent entr'eux, ce n'est pas assez de savoir, comme savent les nations les plus barbares, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, qu'il ne faut faire tort à personne, qu'il faut être sincère et fidèle dans ses engagemens, et autres règles semblables; mais il faut de plus considérer l'esprit de ces règles, et la source de leur vérité dans la seconde loi, afin de leur donner toute l'étendue qu'elles doivent avoir. Car on voit souvent que, faute de ce principe, certains juges ne regardant ces règles que comme des lois politiques, sans en pénétrer l'esprit qui oblige à une *justice plus abondante*, ne leur donnent pas leur juste étendue, et tolèrent des infidélités et des in-

justices qu'ils réprimeroient, si l'esprit de la seconde loi étoit leur principe.

C'est dans ces maximes, dont la vérité est incontestable, qu'ont été puisées les règles suivantes :

1. Que tout homme étant membre du corps de la société, chacun doit y remplir ses devoirs et ses fonctions, selon qu'il y est obligé par le rang qu'il y occupe, et par ses autres engagemens. D'où il s'ensuit, que chacun doit regarder ses engagemens comme des lois qui lui sont propres.

2. Que chaque particulier étant lié à ce corps de la société dont il est membre, ne doit rien entreprendre qui en blesse l'ordre : ce qui renferme l'engagement de la soumission et de l'obéissance due aux puissances que Dieu a établies pour maintenir cet ordre.

3. Que l'engagement de chaque particulier envers l'ordre de la société dont il fait partie, l'oblige non-seulement à ne rien faire à l'égard des autres qui blesse cet ordre, mais encore à se contenir dans son rang, de telle manière qu'il ne fasse aucun mauvais usage, ni de soi-même, ni de ce qui est à lui; car il est dans la société, ce qu'est un membre dans le corps. Ainsi ceux qui, sans faire tort à d'autres, tombent dans quelque déréglement qui offense le public, soit en leurs personnes, ou sur leurs biens, comme font ceux qui se désespèrent, ceux qui blasphèment ou qui jurent, ceux qui prodiguent leurs biens; tous ceux enfin qui violent les bonnes mœurs, la pudeur ou l'honnêteté, d'une manière qui blesse l'ordre extérieur, sont justement punis par les lois civiles, selon la qualité du déréglement. *Expedit enim reipublicæ*, dit le droit, *ne suâ re quis malè utatur.*

4. Que, dans tous les engagemens de personne à personne, soit volontaires, ou involontaires, qui peuvent être matière des lois civiles, on se doit réciproquement de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous, et de ne faire à personne, ce que nous ne voudrions pas que d'autres nous fissent. Ce qui comprend la règle

de ne faire tort à personne, et de rendre à chacun ce qui lui appartient.

5. Que dans les engagemens volontaires et mutuels, ceux qui traitent ensemble se doivent la sincérité pour se faire entendre réciproquement à quoi ils s'engagent; la fidélité pour l'exécuter, et tout ce que peuvent demander les suites des engagemens où ils sont entrés. Ainsi le vendeur doit déclarer sincèrement les qualités de la chose qu'il vend, il doit la conserver jusqu'à ce qu'il la délivre, et il doit la garantir après qu'il l'a délivrée.

6. Que, dans les engagemens même qui ne sont pas volontaires, l'obligation est proportionnée à la nature et aux suites de l'engagement, soit qu'ils consistent à faire ou à donner, ou à une autre sorte d'obligation. Ainsi, le tuteur est obligé à la conduite de la personne, et à l'administration des biens de l'orphelin qui est sous sa charge, et à tout ce que cette conduite et cette administration rendent nécessaire. Ainsi, celui qui est revêtu d'une charge publique, quoique contre son gré, doit s'en acquitter. Ainsi ceux qui, sans convention, se trouvent avoir quelque chose de commun ensemble, comme des cohéritiers et autres, se doivent reciproquement ce que leurs engagemens demandent.

7. Qu'en toute sorte d'engagemens, soit volontaires ou involontaires, il est défendu d'user d'infidélité, de duplicité, de dol, de mauvaise foi, et de toute autre manière de nuire et de faire tort.

8. Que tout ce qui regarde l'ordre de la société, impose, à chacun des particuliers qui en sont membres, un engagement de ce que cet ordre demande de lui; et il peut y être obligé par l'autorité de la justice, s'il refuse d'y satisfaire. Ainsi, l'on contraint aux charges publiques, dans les villes et autres lieux, ceux qui sont appelés aux fonctions d'échevins, de consuls, et d'autres semblables charges ou commissions. Ainsi, l'on oblige ceux qui sont appelés à une tutelle, à l'accepter et à s'en acquitter. Ainsi, l'on contraint les particuliers à vendre ce qu'ils se-

trouvent avoir de nécessaire pour l'usage du public. Ainsi, l'on exige justement des particuliers les tributs et les impositions pour les charges publiques.

9. Que les engagemens volontaires entre les particuliers, devant être proportionnés aux différens besoins qui leur en rendent l'usage nécessaire, il est libre à toutes personnes, capables de contracter des engagemens, de se lier par toutes sortes de conventions, comme bon leur semble, et de les diversifier selon les différences des affaires, de quelque nature qu'elles soient, et selon la diversité infinie des combinaisons qu'amènent les circonstances, pourvu seulement, que la convention n'ait rien de contraire à la règle qui suit :

10. Que tout engagement n'est licite qu'à proportion qu'il est conforme à l'ordre de la société, et que ceux qui blessent cet ordre, sont illicites et punissables, à proportion qu'ils y sont opposés. Ainsi, les emplois contraires à cet ordre, sont des engagemens criminels. Ainsi, les promesses et les conventions qui violent les lois ou les bonnes mœurs, n'obligent à rien, et n'ont de force que pour mériter des peines à ceux qui ont formé de pareils engagemens.

De ces règles générales dépendent une infinité de règles particulières. Il suffit de les lire avec attention, pour reconnoître de quelle importance elles sont à la société, en assurant, contre les fraudes et l'iniquité des méchans, les engagemens que contractent les hommes entre eux.

Quelle paix ne verroit-on pas régner sur la terre, si tous les hommes travailloient de concert à procurer le bonheur de la société, en remplissant avec fidélité les devoirs que leur prescrit la loi d'aimer leur prochain comme eux-mêmes !

Quelle paix entre eux, s'ils étoient toujours prêts à se prévenir mutuellement, à s'aider, à se servir, à se donner des preuves réelles et effectives de tous les sentimens que doit leur inspirer cet amour !

Mais le déréglement de l'amour-propre a produit une foule de passions qui diviseront toujours les hommes ; et la discorde entre les frères, qui commença presque avec le monde, ne finira qu'avec lui. Les hommes sentent, à la vérité, qu'ils sont faits pour les hommes et qu'ils ne peuvent vivre seuls : ne trouvant pas en eux-mêmes toutes leurs ressources, ils sont forcés de chercher du secours au dehors. L'intérêt se joint au penchant pour les rassembler. Les sociétés se forment ; mais leurs liaisons n'ont souvent rien de réel, et presque rien que d'inconstant dans leurs principes et dans leurs motifs. Ce sont souvent les vices qui s'unissent avec les vices, et qui ne peuvent compatir. Est-il rare de voir des hommes qui n'aiment qu'eux-mêmes, qui ne cherchent que leurs propres avantages, qui ne pensent qu'à tout envahir? Est-il rare de trouver des hommes qui ne s'intéressent point au bien commun, qui ne veulent rien faire pour le prochain, qui ne veulent rien souffrir des autres, qui haïssent et détestent la dépendance et les assujettissemens, qui ne peuvent supporter ni l'égalité ni les préférences? Ne voit-on jamais que le rang et la fortune deviennent, entre les hommes, des semences de jalousie, de murmures, de dissensions, de soulèvement et de troubles !

En un mot, tandis qu'il y aura des passions, elles causeront toujours l'inquiétude et le désordre dans le cœur de ceux qu'elles animeront; et elles troubleront toujours ceux qui vivront dans leur société. Il faut donc absolument des lois qui, ainsi que nous l'avons déjà observé, servent de frein à ces passions ; qui mettent des bornes aux désirs des hommes, qui règlent leurs intérêts, qui distinguent ce qui doit appartenir à chacun, qui les maintiennent tous dans la possession tranquille de leurs biens. Il faut qu'il y ait des lois qui assurent la paix de la société, en réprimant, en punissant les criminelles entreprises, les injustices, les violences et l'audace de ceux qui veulent blesser et renverser l'ordre de cette société : *factæ*

*sunt leges, ut, earum metu, humana coërceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia* ( *dist.* 4. *cap.* 1.). Ce sont les lois qui font la sûreté commune, elles entretiennent la paix dans les familles, elles sont le principe de la prospérité des états, elles établissent et conservent le bon ordre parmi les hommes. En un mot, les avantages inestimables que les lois procurent à la société, les ont fait regarder par les anciens, comme des présens de Dieu même : *omnis lex inventum et munus Dei est.* ( *L.* 2. *ff. de leg.* ). Aussi n'y a-t-il point de nation si barbare qui n'ait ses lois : et les sociétés ne sont florissantes, qu'autant que leurs lois sont sages et qu'elles sont fidèlement observées.

Et comment la société humaine pourroit-elle subsister, si chacun pouvoit librement suivre son caprice, ses penchans et ses passions? N'est-il pas évident que la terre ne seroit plus alors qu'un théâtre de brigandages, de cruautés, d'injustices, d'abominations, et d'excès de toute espèce.

En effet, il est aisé de comprendre que la perversité du cœur de l'homme le rend insociable. L'homme, dominé par ses passions, ne songe qu'à les contenter, sans songer aux autres hommes. *Je suis*, dit-il, *et il n'y a que moi sur la terre* ( *Isaie*, 47. 8. ).

Le langage de Caïn se répand par-tout; *est-ce à moi de garder mon frère?* osa-t-il répondre à Dieu ( *Gen.* 4, 9. ); c'est-à-dire, je n'en ai que faire, ni ne m'en soucie.

Toutes les passions sont insatiables. *Le cruel ne se rassasie point de sang* (*Eccli.* 12, 16.). *L'avare n'a jamais assez d'argent* (*Eccles.* 5, 9.).

Chacun veut tout pour soi. Est-il bien rare de trouver des personnes auxquelles on ne puisse pas faire ce reproche du prophète Isaïe (*C.* 5, 8.) : *Malheur à vous, qui*, par une avidité insatiable, *joignez maison à maison, qui ajoutez les terres aux terres, jusqu'à ce que le lieu vous manque. Serez-vous donc les seuls qui habiterez sur la terre*, et prétendez-vous la posséder toute entière?

La jalousie, si universelle parmi les hommes, fait voir combien est profonde la malignité de leur cœur. Notre frère ne nous nuit en rien, ne nous ôte rien, et il nous devient cependant un sujet de haine, seulement parce que nous le voyons plus heureux, plus industrieux et plus vertueux que nous. Abel plaît à Dieu par des moyens innocens, et Caïn ne peut le souffrir. *Dieu regarda favorablement Abel et ses présens : il ne regarda point* Caïn *ni ce qu'il lui avoit offert ; et* Caïn *entra en fureur.* De là les trahisons et les meurtres : *sortons dehors*, dit Caïn à Abel, *allons nous promener ensemble ; et lorsqu'ils furent au milieu des champs*, Caïn *se jeta sur son frère Abel, et le tua.* L'exemple de Joseph vendu par ses frères, est encore bien propre à faire voir, jusqu'où une pareille passion peut porter les hommes.

Tant de passions insensées, et tant d'intérêts divers qui en naissent, font qu'il n'y a point de foi ni de sûreté parmi les hommes. La corruption est si grande parmi eux, qu'on s'excite les uns contre les autres : « ne croyez » point à votre ami, et ne vous fiez point à votre guide. » Donnez-vous de garde de celle qui dort dans votre » sein, et des enfans qu'elle vous a donnés. Car le fils » traite son père avec outrage ; la fille s'élève contre sa » mère ; la belle-fille s'élève contre sa belle-mère ; et » l'homme a pour ennemis ceux de sa propre maison » ( *Mich.* 7, 5, 6. ). » De là vient que les cruautés sont si fréquentes parmi les hommes.

Il n'y a rien de plus brutal ni de plus sanguinaire que l'homme. « Tous dressent des embûches à la vie de » leur frère : un homme va à la chasse après un autre » homme, comme il feroit après une bête, pour en » répandre le sang, et pour lui donner la mort ( *Mich.* » *ibid.*, *v.* 2. ). »

« La médisance, le mensonge, le meurtre, le vol et » l'adultère, ont inondé la terre, et le sang a touché le » sang ( *Osée*, 4. 2. ), » c'est-à-dire qu'un meurtre en attire un autre.

Ainsi la société humaine, établie par tant de sacrés liens, est violée et détruite par les passions : et, comme dit saint Augustin, *il n'y a rien de plus sociable que l'homme par sa nature ; il n'y a rien de plus intraitable ni de plus insociable que l'homme, par la corruption de son cœur* ( *De Civ. Dei*, *L.* 13, *C.* 27. ).

Il ne suffit donc pas que les hommes soient unis par les liens de la même société, qu'ils habitent la même contrée, qu'ils parlent un même langage. Devenus intraitables par la violence de leurs passions, et incompatibles par leurs différentes humeurs, ils ne pourroient vivre en paix, s'ils n'avoient aucune loi, pour régler leur conduite, et pour décider leurs différends et leurs droits.

Cet ordre est le frein de la licence. Quand chacun fait ce qu'il veut, et n'a pour règle que ses désirs, tout va en confusion. Un lévite viole ce qu'il y a de plus saint dans la loi de Dieu : la cause qu'en donne l'Ecriture, c'est *qu'en ce temps-là il n'y avoit point de roi en Israël, et que chacun faisoit ce qu'il trouvoit à propos* ( *Judic.*, 17, 6. ).

C'est par l'autorité des lois, que l'union est établie parmi les peuples. Elles protégent les foibles contre toutes les entreprises qui tendent à envahir et à attenter par la force. Tout droit doit venir de leur autorité; et on ne peut regarder comme légitime, ce qu'elles défendent. Sous leur autorité, chacun est en repos contre l'oppression et la violence; dans leur autorité, chacun trouve un défenseur invincible, et plus fort, sans comparaison, que tous ceux qui entreprendroient de l'opprimer. En un mot, les lois sont « un abri, pour se mettre à couvert » du vent et de la tempête; et un rocher avancé, sous » lequel chacun se met à l'ombre dans une terre sèche » et brûlante ( *Is.* 32, 2, 17, 18. ). » La justice établit la paix : il n'y a rien de plus beau que de voir les hommes vivre tranquillement; de les voir tous en sûreté dans leurs tentes, jouir du repos et de l'abondance. Voilà les fruits naturels d'un gouvernement réglé par l'autorité des lois.

De tout cela, il résulte qu'il n'y a point de pire état que

l'anarchie, c'est-à dire, l'état où chacun veut vivre à sa fantaisie, et sans aucun respect pour les lois; où il n'y a point de gouvernement ni d'autorité. Là où tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne peut faire ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.

Tout ce que nous avons dit sur la nécessité des lois, en démontre l'utilité : et comment peut-on en examiner la fin, sans en sentir tous les avantages? La fin des lois est le bien commun; c'est sur le modèle de celles qui ont Dieu pour auteur, que toutes les autres doivent être faites. Or, les lois divines tendent toutes au bien commun; c'est-là le but de la loi naturelle, proportionnée à la constitution de notre être, à nos besoins, à l'état de société où nous nous trouvons dans le monde. Conforme aux désirs légitimes de notre cœur, elle est faite pour nous rendre heureux autant que nous le pouvons être en cette vie; et l'observation des devoirs qu'elle impose, tend à procurer le bonheur public et particulier.

Mais, comme ce bonheur ne peut être absolument parfait, Dieu y a ajouté des lois positives qui ont pour objet le bien général, d'une manière plus sublime et plus relevée; puisque ce n'est pas seulement un bonheur passager ou temporel que leur observation procure aux hommes, mais encore une félicité infinie, et la possession de Dieu même pendant toute l'éternité. Ces lois sont aussi très-avantageuses aux sociétés qui les suivent. Car, quoique la principale intention de Dieu, dans l'établissement de la Religion chrétienne, n'ait été que d'ouvrir à l'homme le chemin du ciel, il n'a pas laissé de la munir des instructions les plus nécessaires au bonheur des sociétés civiles. Une société de vrais chrétiens seroit la plus douce et la plus heureuse du monde, le siége de la paix et de la concorde, le règne de la vertu et de la piété. Ceux qui sont dépositaires de l'autorité, y commanderoient avec une fermeté mêlée de douceur; les sujets y obéiroient avec soumission, le travail y entretiendroit l'abondance, en bannissant tous les désor-

dres qui sont les suites de l'oisiveté; la charité y feroit disparoître la misère et l'indigence; l'injustice et la licence en seroient bannies. On y verroit ceux qui composent cette société, chercher, par leur conduite, *tout ce qui est vrai*, *tout ce qui est chaste*, *tout ce qui est juste*, *tout ce qui est saint*, *tout ce qui peut les rendre agréables à Dieu; tout ce qui peut édifier les hommes*, *tout ce qui est vertueux*, *tout ce qui est digne de louange en fait de bonnes mœurs* (*Philip.* 4, 8.).

Les lois des princes, à l'exemple de celles qui ont Dieu pour auteur, doivent avoir pour objet tout ce qui peut faire le bonheur public. Le pouvoir législatif leur a été donné pour le bien des peuples soumis à leur autorité. Le Seigneur, en les établissant souverains, a voulu qu'ils fussent aussi les pères de leurs sujets. Les législateurs ecclésiastiques, à plus forte raison, ne doivent avoir en vue, dans ce qu'ils prescrivent, que le bien de la société des fidèles.

Quoique les lois doivent avoir plus directement pour objet le bien commun que le bien des particuliers, il en est néanmoins quelques-unes qui paroissent faites en faveur de certaines personnes : telles sont celles qui concernent les pupilles, les veuves, etc. Ces lois ne tendent pas moins au bien général, qu'on ne peut procurer qu'en prenant soin de toutes les conditions, et en leur assurant tous les avantages qui leur conviennent. Comme les hommes sont partagés dans un grand nombre de professions différentes, outre les règlemens communs à tous, il en faut nécessairement de particuliers à chaque état : le bien général ne peut résulter que du bien de chaque condition particulière.

Dans un royaume composé de plusieurs provinces, qui se conduisent par des lois différentes, pour que ces lois soient censées concourir au bien commun, il suffit qu'elles soient utiles à la province pour laquelle elles sont faites, et qu'elles ne dérangent en rien l'ordre général de l'état.

En procurant le bien général, les lois font indirecte-

ment le bien particulier des membres de la société : car ce qui fait le bien commun fait également le bien des particuliers. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelques lois onéreuses à certaines personnes : comme sont celles qui prononcent des peines, qui imposent des tributs, qui établissent la prescription. Mais, outre que le bien public exige qu'on arrête les méchans par la crainte des peines, que l'on contribue aux charges publiques, qu'on porte les propriétaires des biens à en avoir soin comme ils le doivent, en punissant leur négligence, ces lois ne procurent pas moins le bien de chaque particulier.

Les peines prononcées contre les transgresseurs des lois, retiennent le grand nombre dans le devoir. La crainte de donner lieu à la prescription, engage à veiller à la conservation de ce qu'on possède. La portion de nos biens que nous donnons pour payer les tributs, nous assure le reste.

---

## *De la Loi éternelle.*

Dieu, étant un être infiniment sage, n'a pu former des créatures, sans leur proposer une fin, et sans leur procurer les moyens nécessaires pour y parvenir. Il se suffit à lui-même ; il possède de toute éternité une gloire et une béatitude qui ne peut jamais ni croître ni diminuer: il n'a pas besoin de créatures qui lui rendent hommage ; leurs adorations et leurs louanges ne peuvent le rendre ni plus grand ni plus heureux. Mais, dès qu'il s'est déterminé à les tirer du néant, il étoit de sa souveraine sagesse de leur proposer une fin qui en fût digne ; de leur enseigner et de leur donner tout ce qui étoit nécessaire pour parvenir à cette fin.

Nous ne considérons ici la loi éternelle, que par rapport aux créatures spirituelles, intelligentes, raisonnables, libres, capables de discerner et de choisir le bien

et le mal. Ce que les théologiens en disent, par rapport aux créatures privées de raison et d'intelligence, ne peut s'entendre que de ces lois générales, par lesquelles le Seigneur a établi, conduit et règle ce bel ordre que nous admirons dans l'univers. Dieu ayant formé ces créatures pour une certaine fin, les y conduit par les moyens que sa sagesse et sa providence jugent les plus convenables. Elles obéissent constamment à ses lois, avec une régularité qui ne leur permet pas de s'en écarter jamais. Ce n'est pas par choix et avec connoissance qu'elles les suivent, mais nécessairement et par une impression à laquelle elles ne peuvent se refuser. C'est ainsi que le mouvement s'entretient et se communique dans le monde. Le soleil chaque jour fournit sa carrière; les astres font leurs révolutions de la manière et dans les temps que Dieu leur a marqués; la mer respecte les bornes qu'il lui a prescrites; *les jours se succèdent constamment les uns aux autres*, dans l'ordre réglé par sa toute-puissance; *le feu, la grêle, la neige, la glace, les tempêtes, obéissent à sa voix :* en un mot, toutes les créatures privées de la raison et de l'intelligence exécutent les ordres du Seigneur; *parce que tout est soumis à ses volontés*, dit le prophète-roi. Mais la volonté du Seigneur n'est point, à l'égard des créatures, une loi, un commandement, dont elles puissent se servir pour diriger leurs actions; puisqu'elles n'ont ni entendement pour connoître ce qui leur est ordonné, ni liberté pour s'y porter, et qu'elles sont absolument incapables de le comprendre.

La loi éternelle est la sagesse et la vérité éternelle de Dieu. Cette loi étant Dieu même, qui est la raison, l'ordre et la justice essentielle, en qui sont les idées éternelles et immuables de tout ce qui est bon, juste, raisonnable, est la règle suprême, primitive, originale, universelle et invariable. Tout ce qui s'accorde avec elle, tout ce qu'elle commande ou approuve, est bon : tout ce qu'elle condamne ou défend, tout ce qui s'en écarte, est mauvais, et n'est mauvais que par le défaut

de conformité avec elle, comme tout ce qui est bon, n'est bon que par la conformité qu'il a avec cette loi. C'est pourquoi saint Augustin dit que *le péché est une action, ou une parole, ou un désir, contraire à la loi éternelle : et la loi éternelle*, ajoute-t-il, *est la souveraine raison, ou la volonté immuable de Dieu.*

La loi éternelle, dit ailleurs ce saint docteur, qui fait qu'il est juste que chaque chose soit dans son ordre : *quâ justum est ut omnia sint ordinatissima;* qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et qui défend de le troubler et de le violer. Toutes les lois humaines pour la police et le gouvernement des états, toutes les règles des devoirs et des maximes de conduite proposées aux hommes, ne sont donc vraies, justes et salutaires, qu'autant qu'elles sont conformes à l'ordre immuable de la loi éternelle. C'est elle que les législateurs doivent consulter, pour savoir ce qu'ils doivent ordonner et ce qu'ils doivent défendre. *Conditor legum temporalium*, dit encore saint Augustin (*L. de ver. Relig.*, *c.* 31.), *si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit æternam (legem).... ut secundùm ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vetandumque, discernat.*

*De la Loi naturelle.*

La loi naturelle, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 91. *a.* 2.), est une impression de la lumière de Dieu en nous, une participation de la loi éternelle. *Impressio divini luminis in nobis, participatio legis æternæ in rationali creaturâ.* Cette loi naturelle, dans le cœur de l'homme, est commune à tous, aux bons et aux méchans, aux justes et aux impies. C'est ce que nous enseigne saint Paul, lorsqu'écrivant aux Romains, il parle des Gentils qui se tiennent *eux-mêmes lieu de la loi, faisant voir que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur*, et qu'ils sont instruits

du bien et du mal, par le *témoignage que leur en rend leur conscience*, lorsque *leurs pensées* et leurs réflexions les *accusent* et les condamnent, quand ils font mal; les *défendent* et les approuvent, quand ils font bien. Loi naturelle qui enseigne à l'homme les règles de la justice, qui lui marque ce que la raison lui dicte et ce qu'elle lui défend de faire.

Qui a pu, dit saint Augustin, écrire cette loi dans le cœur de l'homme, si ce n'est Dieu lui-même? *Quis scribit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?* Il dit encore que c'est la vérité qui a écrit cette loi dans nos cœurs, avec la main de celui qui nous a créés: *manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit.* Et elle y est si profondément gravée, ajoute ailleurs ce saint docteur, que le désordre même où le péché a réduit l'homme, ne l'en a point entièrement effacée.

Nous en avons une preuve bien convaincante dans les remords de conscience qui poursuivent et qui tourmentent nuit et jour après un crime, commis même en secret et sans aucun témoin. Nous sentons, en faisant une mauvaise action, ou au moins après l'avoir faite, que nous agissons ou que nous avons agi contre nos propres principes et nos propres lumières. Eh! qui fit naître en nous ces remords, sinon la loi naturelle? loi gravée dans nos cœurs en caractères ineffaçables; loi secrète, qui condamne le vice et qui commande la vertu; loi que nous violons alors, et que nous ne pouvons violer impunément.

Que si quelquefois nous avons le cœur assez corrompu pour excuser le mal que nous commettons, nous sentons qu'il ne nous est pas possible de l'approuver dans les autres. Il n'est même point d'avantage ni de plaisir, du nombre de ceux que le crime procure à l'homme, dont il n'aimât mieux jouir d'une manière innocente. Preuve évidente que la conscience réclame toujours intérieurement, et qu'elle n'autorise jamais le mal que la passion ou l'intérêt fait commettre. Les scélérats eux-mêmes, quelques

efforts qu'ils fassent, ne peuvent entièrement étouffer la voix de la raison, qui leur découvre la beauté de la vertu, et qui leur reproche leurs désordres. Le remords est attaché au crime : il est une preuve évidente que le péché est contraire à la nature de l'homme et à son bonheur, et qu'il y a une loi intérieure et naturelle qui le lui défend.

Mais peut-être que le préjugé d'une éducation chrétienne fait naître ces remords après un crime commis? Si cela étoit, de quel poids auroient été, pour des païens, les preuves d'un saint Justin dans son apologie; d'un saint Clément d'Alexandrie (*Lib.* 2.); d'un Origène (*Lib.* 5 *et* 6, *contra Celsum.*); et d'un Eusèbe (*Lib.* 3, *de Præp. Evang.*, *c.* 1.), si ces idolâtres n'avoient pas trouvé dans leur cœur, la vérité que ces Pères vouloient leur montrer?

Il n'est pas nécessaire, dit saint Chrysostôme (*Hom.* 12. *ad pop. Antioch.*), de nous apprendre que la fornication est un péché, et la continence une vertu. Aussi Moïse s'est-il contenté de dire : *non mœchaberis*, *non occides.* Et pourquoi, continue ce Père, celui qui a dit : *vous ne tuerez point*, n'a-t-il pas ajouté, *parce que le meurtre est un mal?* C'est que, dit-il, notre conscience nous l'apprend, dès que notre raison se développe, et que cette loi positive s'adresse à des gens déjà instruits par une autre loi intérieure. *Quarè igitur qui dixit*, non occides, *non addidit*, *quòd* malum cædes? *quoniàm præveniens conscientia nos hæc docuit*, *et tanquàm scientibus et intelligentibus ità loquitur.*

« La loi naturelle n'est appelée de ce nom, dit saint » Ambroise (*Epist.* 41.), que parce que, naissant avec » nous, *non scribitur*, *sed innascitur;* nous n'avons pas » besoin de l'apprendre de nos parens ni de nos maîtres, » ou par la lecture des livres; la raison nous en donne » la connoissance : les passions ne peuvent étouffer sa » voix; elle dit à tous les hommes ce qu'elle défend. » *Pourquoi les impies*, dit saint Augustin (*Lib.* 14, *de Trinit.*, *c.* 15.), *ne peuvent-ils s'empêcher de louer les gens de bien, et de blâmer les méchans? sinon parce que les lumières de*

*la raison leur font connoître les règles que les hommes doivent suivre pour remplir leurs devoirs.*

Elles sont écrites en caractères trop lisibles, ces règles, pour ne pas les apercevoir, si l'homme n'avoit pas les yeux malades. Mais les sens, les préjugés, et mille autres causes, produisent de fausses lueurs qui lui font voir souvent dans cette loi ce qui n'y est pas : et ne reconnoît-on pas tous les jours que les passions forment un nuage épais qui dérobe la vue de ses préceptes les plus importans; ou qui, laissant voir le précepte en général, aveugle sur l'application qu'on en doit faire dans les occasions particulières? N'en avons-nous pas un exemple bien sensible, dans les législateurs de l'antiquité, qui, parmi des lois admirables, en ont laissé d'autres qui violent et qui détruisent les principes de la loi naturelle?

L'expérience que nous faisons continuellement de la dépravation du cœur de l'homme, nous convainc elle seule, qu'il a des lumières assez pures sur plusieurs points de la loi naturelle, tant qu'il ne les voit que dans leur généralité. Il admet sans peine toutes les grandes maximes: par exemple, *qu'il ne faut point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît; qu'on doit rendre à chacun ce qui lui appartient; être juste et équitable envers tout le monde; rendre volontiers service au prochain, comme nous désirons qu'on nous le rende; être reconnoissant des bienfaits reçus; être vrai dans ses paroles.* S'agit-il d'appliquer ces maximes dans les occasions particulières, aux dépens de son plaisir, contre ses intérêts, son ressentiment, son inclination, et par le seul motif de son devoir? l'homme ne voit plus rien.

Il y a plus. La plupart des hommes n'observent pas même fidèlement les préceptes de la loi naturelle qu'ils connoissent le mieux. On les voit agir contre leurs propres lumières, contre les cris de leur conscience, et démentir par leur conduite, les règles et les maximes les plus certaines, les plus présentes à leur esprit, et dont ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître la justice : *video me-*

*liora, proboque; deteriora sequor.* Belles leçons de vertu dans les discours des philosophes; vices grossiers et quelquefois abominables dans leurs mœurs. Combien de gens, emportés par la passion, conviennent que ce qu'ils font est défendu, le condamnent sans détour, quelquefois en gémissant, en répandant des larmes, et continuent cependant de faire ce qu'ils condamnent!

C'est de la loi naturelle que saint Paul parle, écrivant aux Romains, lorsqu'il leur dit *que tous ceux qui ont péché sans la loi* (de Moïse), *périront sans* (cette) *loi;* parce qu'il y a une loi naturelle, plus ancienne que toutes les lois positives, et qui, dans un sens, en tient lieu à ceux qui n'en ont point d'autre. Loi écrite dans tous les cœurs, commune à tous les hommes, reconnue dans tout le monde, dit Tertullien : *quæres igitur legem Dei? habens communem istam, in publico mundi, in naturalibus tabulis.* Elle n'a pu échapper à la connoissance des nations les plus barbares. Ecrite dans le cœur des hommes avec des traits de lumière, elle leur a, dans tous les temps, intimé les volontés de l'Etre suprême, et enseigné les règles de l'équité : leur conscience les avertit continuellement de suivre cette loi intérieure, en les condamnant lorsqu'ils s'en écartent, et en les approuvant lorsqu'ils s'y conforment. *Ea lex*, dit saint Ambroise, *non scribitur, sed innascitur; nec aliquâ percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Aussi voit-on l'homme même qui vit dans l'impiété, faire quelquefois des actions qui sont le fruit des lumières et des sentimens de droiture et d'équité que le péché n'a pas entièrement détruits dans son cœur. « L'image de Dieu, gravée dans l'âme, » n'est pas assez effacée par les affections terrestres, dit » saint Augustin dans son livre de l'Esprit et de la Lettre, » pour qu'il n'y en reste pas encore quelques traits; en » sorte qu'on peut dire avec justice, qu'au milieu d'une » vie très-impie, il ne laisse pas de se trouver quelques » bonnes œuvres, ou quelques pensées conformes à la » loi. »

Enfin, quoiqu'il y ait certains points de la loi naturelle, d'ailleurs indubitables, sur lesquels il y a des nations entières qui ne paroissent pas assez éclairées, nous trouvons par-tout une notion générale du bien et du mal, du vice et de la vertu, et des traits bien marqués des règles de l'équité; par-tout on estime la bonne foi, la reconnoissance, et on déteste les vices contraires. Si, dans certaines circonstances, on perd de vue ces règles et les principes généraux de la loi naturelle, connus à tous les hommes, c'est qu'alors l'âme, toute occupée des objets de ses passions, n'en peut faire l'application aux sujets particuliers qui se présentent, non plus que si ces principes et ces règles lui étoient absolument inconnus. Les préjugés, la mauvaise éducation, la grossièreté, l'ignorance, peuvent encore étouffer, sur certains points, les lumières de la raison et les sentimens de l'équité naturelle : mais cette lumière ne s'éteint jamais entièrement; les principes s'en conservent toujours dans le cœur: il ne faut que les développer, en rappelant ces peuples à eux-mêmes; leurs erreurs se dissipent bientôt, et c'est ce qui prouve clairement que ces erreurs n'appartiennent point à l'état naturel de l'homme.

On distingue deux sortes de principes ou de préceptes de la loi naturelle : des principes *premiers* ou *fondamentaux*, et des principes que les théologiens appellent *secondaires*. Les principes fondamentaux sont ces premières vérités qui sont à la portée de tout le monde, dont les personnes les plus grossières peuvent aisément se convaincre, pour peu de réflexion qu'elles y fassent, et par le moyen desquelles on peut parvenir à la connoissance des autres vérités. Tels sont ceux-ci : *il faut honorer Dieu, respecter son père, aimer ses enfans, être attaché à sa patrie; se conduire en toutes choses envers les autres hommes, comme nous voudrions qu'ils se conduisissent envers nous; s'éloigner du mal, pratiquer le bien, etc.* Ces principes sont clairs, simples, universels. Les lois positives n'en sont, pour ainsi dire, que le développement et le détail;

et, quelques exceptions qu'elles souffrent, ces principes en renferment la raison.

La loi naturelle, par exemple, ordonne de garder un secret; cette loi souffre quelques exceptions. On n'est point entr'autres obligé de garder le secret, lorsqu'en manquant de le découvrir, on causeroit un tort considérable à la république. La raison de cette exception est contenue dans le principe général, qui ordonne d'aimer la patrie, et de préférer le bien public au bien particulier. Le même principe contient également la raison qui autorise les magistrats à faire mourir les malfaiteurs, malgré le précepte général qui défend de tuer; parce que le bien public exige qu'on délivre la société de ceux qui lui sont nuisibles, et qu'on retienne par-là les autres dans le devoir.

Les principes secondaires sont ceux qui se tirent des premiers par des conséquences. Ces conséquences pouvant être plus ou moins claires, plus ou moins prochaines, on peut encore, à cet égard, faire, entre ces principes, quelque différence.

Tous ces différens devoirs appartiennent à la loi naturelle. Leur obligation est également fondée sur la nature; et la transgression des uns et des autres, est également opposée à la raison et à la volonté de Dieu, auteur de la nature. Ils ont encore cela de commun ensemble, que, si ces principes souffrent quelques exceptions, elles sont contenues et expressément renfermées dans le principe et dans l'idée qu'ils présentent à nos esprits. Car, quoique nous ayons coutume de les exprimer sous des termes généraux et universels, et sans faire mention des limitations qu'on doit y mettre, la loi naturelle qui est écrite dans nos cœurs, joint toujours les restrictions au principe, les exceptions à la règle. Par exemple, nous disons en général, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient; qu'il faut, par conséquent, remettre un dépôt à celui qui nous l'a confié, dès qu'il nous le redemande; qu'on doit tenir sa parole; qu'on ne doit point commettre

d'homicide; et que tout cela est de droit naturel. Mais le droit naturel ne nous propose pas ces maximes dans leur généralité; et il y ajoute les restrictions que nous sommes obligés d'y mettre nous-mêmes, en les expliquant. Ainsi, lorsque la loi naturelle prescrit de rendre à chacun ce qui lui appartient, elle ne veut pas nous obliger par-là de rendre sur-le-champ à son maître, une chose dont il est résolu d'abuser à son propre dommage, soit spirituel, soit temporel, ou au préjudice d'autrui. Ne devroit-on pas condamner celui qui rendroit son épée à un furieux, qui la demanderoit pour se donner la mort, ou pour tuer son ennemi?

Lorsque la loi naturelle prescrit de tenir sa parole, elle ne l'ordonne qu'avec quelques restrictions, et seulement lorsque ce qu'on a promis est possible et permis, ou que la promesse faite n'a point été extorquée par violence. Toutes ces exceptions sont également du droit naturel; et les raisons sur lesquelles elles sont fondées, sont contenues dans le principe même, qui n'oblige d'accomplir une promesse, qu'autant que ce qu'on a promis peut s'exécuter, et s'exécuter sans crime, et qu'on s'y est volontairement engagé. Dès qu'il y a eu de la violence, il n'y a point eu de consentement, tel qu'il est nécessaire pour produire un engagement. Et c'est-là une différence essentielle, entre les actions mauvaises que la loi naturelle défend, et les actions indifférentes auxquelles on s'engage. A l'égard de celles qu'elle condamne, elle défend d'y consentir dans le cas même de la menace d'un mal considérable; parce que, de deux maux, il faut choisir le moindre; et que le péché est le plus grand de tous. Mais, comme la loi naturelle ne défend ni n'ordonne les engagemens que prennent les hommes les uns avec les autres, sur des choses qui ne sont pas mauvaises, et qu'elle leur laisse là-dessus une entière liberté, elle n'autorise point ceux dont la crainte et la violence sont le principe; et le même consentement qui suffiroit pour qu'un crime fût volontaire, à cause de

l'obligation où l'on est de l'éviter, ne rend point une promesse suffisamment libre, pour qu'elle produise l'obligation de l'accomplir.

Ce que nous venons de dire peut également s'appliquer au précepte qui défend l'homicide. Il est gravé dans nos cœurs par la loi naturelle, avec quelques limitations qui concernent l'autorité qu'ont les magistrats de punir les malfaiteurs, le cas d'une guerre juste, le bien de l'état, etc.

---

### *Quelle est l'Obligation de la Loi naturelle?*

L'OBLIGATION d'obéir à la loi naturelle est incontestable. Dieu a écrit cette loi dans le cœur de l'homme; c'est de Dieu, source de toutes nos lumières, que nous tenons les idées naturelles que nous avons du bien et du mal, du vice et de la vertu; et nous ne pouvons méconnoître que sa volonté, en nous les donnant, n'ait été qu'elles nous servissent de règles de conduite. Ainsi, les grandes maximes de morale que la raison nous enseigne, ne sont pas seulement des règles conformes aux idées que nous avons de l'ordre, de ce qui convient à notre nature et de ce qui y est opposé; mais encore des lois de Dieu, dont il exige l'observation. Ainsi, les actions contraires à ces règles, ne sont pas seulement des déréglemens, mais encore des transgressions des commandemens de l'Etre suprême. Etre infiniment juste, qui aime souverainement l'ordre, lequel ne peut s'établir parmi les hommes que par la pratique de la vertu, et qui déteste souverainement le mal qui y est contraire. Etre infiniment puissant, qui saura bien se faire obéir; aussi terrible dans ses châtimens, qu'il est magnifique dans ses récompenses.

C'est ainsi qu'en réunissant la volonté de l'Etre souverain, et la nature des choses que prescrit ou défend la loi naturelle, on trouve que l'obligation qu'elle impose

est la plus forte, la plus indispensable et la plus universelle : obligation la plus forte, puisqu'elle est fondée sur la nature même des devoirs qu'elle prescrit, et qu'elle est la volonté la plus marquée de l'Etre souverain; obligation la plus indispensable, puisqu'il n'est aucune autorité qui puisse abroger cette loi, ni même y déroger dans aucun point, ou en dispenser dans aucune circonstance; enfin, l'obligation la plus universelle, puisqu'elle comprend tous les hommes, lesquels, ayant tous la même nature, ont nécessairement les mêmes devoirs.

Les maximes de la loi naturelle étant les règles de conduite que la raison enseigne aux hommes, c'est par le moyen de leur raison, et par le bon usage qu'ils en font, que les hommes peuvent parvenir à la connoissance de cette loi. Formés plutôt pour être vertueux que savans, nous trouvons dans le fonds de lumières qui nous a été donné à tous, plus de secours pour découvrir les vérités de pratique que nous fait connoître la loi naturelle, que pour comprendre les principes des sciences auxquelles nous pouvons nous appliquer.

C'est principalement pour nous enseigner les règles naturelles de la morale, que cette loi nous a été donnée. Elle nous fait sentir la nécessité de ces règles; elle nous en découvre la vérité et l'équité; elle nous montre la force des motifs sur lesquels elles sont appuyées; elle en développe les conséquences, et il ne faut que la consulter, pour démêler, dans les circonstances ordinaires, ce qu'il faut faire ou ne pas faire.

Mais, comme il y a différens degrés de nécessité dans les préceptes de la loi naturelle, à proportion qu'ils sont plus ou moins nécessaires, la raison nous les fait connoître plus ou moins facilement. Les plus essentiels se découvrent par une simple vue, et sont sensibles aux esprits les plus grossiers, dès qu'ils y font la plus légère attention. Ces maximes, par exemple, *nous devons avoir pour Dieu les plus hauts sentimens de respect et de vénération; remplir les devoirs de notre état; aimer nos parens, nos*

*amis*, *etc.* se présentent à tout le monde avec tant d'évidence, qu'il ne faut faire aucun raisonnement pour s'en convaincre.

Quelques-unes même de ces vérités se découvrent d'une manière encore plus courte et plus à la portée de tout le monde; par sentiment. Ainsi, la tendresse que les pères ont naturellement pour leurs enfans, la compassion qu'on ressent à la vue d'un innocent malheureux, les mouvemens de reconnoissance qu'excite en nous un bienfait qu'on nous rend, nous annoncent bien hautement l'obligation où l'on est d'aimer ses enfans, de secourir les malheureux, et de reconnoître les bienfaits.

Il est d'autres vérités qui demandent qu'on les approfondisse davantage. Ces maximes, par exemple, *l'usure est un mal; le mensonge n'est jamais permis*, *pas même pour procurer un très-grand bien*, ont plus de difficulté. Aussi la transgression de ces préceptes de la loi naturelle, peut plus facilement s'excuser; et a des suites moins dangereuses pour le bonheur de l'homme, et le bien de la société. Plus la difficulté de trouver la vérité sur un point de morale est grande, plus l'erreur est pardonnable.

C'est surtout depuis Jésus-Christ que la raison a plus de force pour connoître les préceptes de la loi naturelle. L'homme qui les a vus établis de la manière la plus claire dans les livres sacrés, les a découverts plus aisément dans le fonds de sa raison, où ils étoint gravés par l'auteur de son être. Le péché avoit répandu dans nous une obscurité que la foi seule a pu entièrement dissiper.

Un autre moyen de connoître les préceptes de la loi naturelle, c'est le commun consentement des hommes. Il n'est pas possible qu'une chose que tous les hommes approuvent comme conforme à la loi naturelle, ou qu'ils condamnent comme lui étant opposée, ne soit pas telle qu'ils le pensent par un consentement unanime. Un jugement si universellement conforme, ne peut être que l'ouvrage de la nature, qui est la même dans tous les

hommes. L'opposition d'un petit nombre de gens qui contredisent, ou de personnes grossières et ignorantes, ne doit être comptée pour rien. On ne doit pas mettre au nombre des êtres raisonnables ceux qui ne peuvent faire usage de leur raison, ou qui se refusent opiniâtrement à ses lumières.

Nous avouons qu'il y a des vérités naturelles, d'ailleurs importantes, sur lesquelles tous les peuples n'ont point été et ne sont pas même encore d'accord : mais ces exemples ne peuvent ôter la force de la preuve qu'on tire du consentement des peuples, en faveur des articles sur lesquels ils sont tous réunis. La source des erreurs sur les autres points, vient des préjugés, des mauvais exemples, de l'éducation, de la politique, des passions : et, comme toutes ces causes pernicieuses ne sont point uniformes parmi tous les hommes, il ne faut pas s'étonner qu'elles aient produit tant de variétés dans les opinions. Mais dès qu'une vérité a été reconnue par tous les peuples, et dans tous les temps, d'où peut venir ce consentement unanime et constant, si ce n'est de la nature qui est toujours et par-tout la même, et ne change jamais ?

Il est aisé de résoudre, par les principes que nous venons d'établir, la question qu'on forme sur l'unité de la loi naturelle : car, puisque la loi naturelle est cette lumière de la raison, qui nous fait connoître ce que Dieu exige de nous dans l'ordre de la nature, il est visible que, la raison étant la même dans tous les hommes, la loi naturelle est une seule et même loi, parfaitement semblable dans tous les temps, qui oblige également tous les hommes, qui regarde toutes les conditions. Loi immuable, dont les principes ne varient jamais; et c'est-là une des principales différences entre la loi naturelle et les lois positives ; celles-ci ne sont pas par-tout les mêmes, et elles sont susceptibles de variations et de changemens.

Mais, quoique la loi naturelle soit la même par rapport

à tous les hommes, tous n'ont pas une égale connoissance des règles d'équité qu'elle prescrit: la lumière de la raison, par laquelle ils les découvrent, ne répand pas dans tous le même éclat. Dieu, à la vérité, ne refuse à personne cette lumière naturelle qui rend facile à tout le monde la connoissance des maximes les plus importantes, et des conséquences plus prochaines de ces maximes : à cet égard, la loi naturelle est également notifiée à tous les hommes: *nulla anima est, in cujus conscientiâ non loquatur Deus*, dit saint Augustin. C'est aussi ce que nous enseigne le droit ( *c.* 7. *dist.* 1. ) *: jus naturale est commune omnium nationum, eò quòd ubique instinctu naturæ, non constitutione aliquâ habetur.*

Un autre moyen de s'instruire de la loi naturelle, est de consulter des personnes éclairées. Leurs lumières affermiront, dans la connoissance déjà acquise de plusieurs vérités, et serviront à en découvrir d'autres dont peut-être, sans ce secours, on ne pourroit jamais s'instruire. Il y a même des hommes qui ont besoin d'instruction presque sur tout; et, quoiqu'il ne soit pas impossible aux esprits ordinaires, de découvrir seuls, par le moyen du raisonnement et de la réflexion, le plus grand nombre des principes de la loi naturelle; il y a des esprits si bornés, ou placés dans des circonstances si difficiles, qu'ils auroient besoin que d'autres leur développassent leurs idées, sur des points dont la connoissance est d'ailleurs facile à acquérir.

### *Les hommes peuvent-ils déroger au Droit naturel?*

**Une chose peut être de droit naturel, ou parce que la loi naturelle la commande ou la défend, ou parce qu'elle est convenable à la nature, ou enfin parce que la loi naturelle la permet.**

**1. Ce qui est de droit naturel, parce que la loi natu-**

relle le commande ou le défend, ne peut jamais être changé, et aucune loi positive ne peut y donner atteinte, parce que tous les préceptes de la loi naturelle sont absolument invariables, et fondés sur la nature même des choses qui ne change point. D'ailleurs, Dieu étant l'auteur et le principe du droit naturel, comment les hommes y pourroient-ils déroger? Ainsi, le mensonge étant défendu par la loi naturelle, il ne peut jamais être permis de mentir, pour quelque raison que ce puisse être, même une seule fois.

Le droit naturel renferme deux sortes de devoirs : des devoirs absolus, et des devoirs conditionnels en quelque sorte, parce qu'ils supposent une convention ou une action précédente. Par exemple, l'obligation d'aimer Dieu, de l'honorer, de ne point transporter à d'autres le culte qui lui est dû, est une obligation absolue, et qui existe indépendamment de notre volonté ; elle n'en est point une suite, et elle n'est fondée ni directement ni indirectement, sur aucune convention que nous ayons faite : aussi est-il évident que les préceptes qui sont le principe de cette obligation, sont absolument invariables, et qu'il ne peut arriver aucune circonstance qui puisse nous y faire déroger.

L'obligation de tenir sa parole, d'accomplir une promesse, d'exécuter un contrat, est une obligation conditionnelle, qui suppose que les hommes ont pris ensemble quelque engagement. On demande si le droit naturel est absolument invariable dans ces circonstances. La raison de douter, est qu'on n'est pas toujours obligé d'exécuter les conditions d'un contrat ou d'une convention, et qu'il semble alors que la loi naturelle souffre quelque changement; cependant elle n'en souffre réellement aucun. Un exemple rendra cette vérité sensible : je dois à une personne une somme considérable, en vertu d'un contrat que nous avons fait ensemble, il est juste que je remplisse mon engagement; le droit naturel me le prescrit : mais, si mon créancier me remet ce que je lui dois, si, par un

accident, je me trouve réduit à la dernière indigence, alors je ne suis plus obligé de le payer; non que la règle du droit naturel, qui ordonne de payer ce que l'on doit, et d'exécuter les conventions que l'on a faites, n'ait plus lieu à mon égard, ou souffre la moindre atteinte; mais parce que je ne dois plus ce que je devois auparavant, ou que le paiement de ce que je dois m'est devenu impossible. Le changement qui arrive, dans ces occasions, est tout entier du côté de la convention, ou de la chose qui en est l'objet. Pour la règle du droit naturel, qui ordonne d'être fidèle à sa parole, elle demeure toujours inviolablement la même : car elle ne l'ordonne que dans la supposition que la convention subsiste, ou que ce qu'on a promis est bon et possible.

2. Il y a des choses qu'on regarde comme de droit naturel, ou parce qu'elles sont plus convenables au sentiment de la nature, ou parce que la raison les autorise et les approuve; et qu'à s'en tenir à ses lumières, on a droit de juger qu'elles sont plus parfaites que ce qui leur est contraire : rien, par exemple, de plus conforme au sentiment de la nature, que d'adjuger aux enfans la succession de leurs pères : cependant les lois qui permettent à chacun de disposer de ses biens à sa mort, sans rien laisser, ou qu'une portion seulement fort modique à ses enfans, ne doivent pas être regardées comme contraires au droit naturel; parce que la loi naturelle ne condamne point ce que ces lois permettent. Ce que la nature dicte, c'est qu'il convient que l'enfant soit l'héritier de son père, mais elle ne l'ordonne pas absolument; ce qu'elle commande, c'est qu'un père fournisse à ses enfans les alimens nécessaires pour subsister, lorsqu'ils n'en peuvent avoir d'ailleurs; aucune loi humaine n'eût pu prescrire le contraire : mais un enfant peut vivre sans posséder le bien de son père après sa mort; il peut même y avoir quelque avantage à donner aux pères une grande autorité sur ce point, afin de retenir les enfans dans le devoir. La loi naturelle ne condamne point cette autorité; mais ce n'est point l'esprit

des lois qui permettent aux pères de disposer de tous leurs biens par testament, qu'ils le fassent aux dépens de ce qu'ils doivent à leurs enfans, et lorsque ceux-ci ne peuvent subsister autrement que par le moyen des biens que leurs pères leur laissent; autrement ces lois seroient injustes.

3. Quand aux choses que le droit naturel permet seulement, et qui, eu égard à la constitution primitive de l'homme, sont laissées à sa disposition, sans que la loi naturelle prescrive qu'on laisse toujours ces choses dans le même état, on y peut faire quelque changement, sans donner atteinte au droit naturel. Par exemple, si l'on regarde au premier état de la nature, les hommes sont tous nés libres; tous les biens étoient communs. Depuis, la propriété des biens a été établie, et l'esclavage introduit par quelques nations. Le droit naturel néanmoins n'a point changé; il ne condamne point la séparation des biens ni même la servitude, comme un mal absolument contraire à la condition naturelle de l'homme. Si Dieu l'a créé dans un état de liberté, c'est un avantage qu'il lui a donné; mais il ne lui a pas défendu absolument d'y renoncer, en se mettant au service d'un autre homme pour subsister plus aisément. Ceux qui sont revêtus de l'autorité publique, peuvent aussi, pour le bien de l'état, priver quelques particuliers de leur liberté, comme ils peuvent leur ôter la vie en punition de leurs crimes. Ils peuvent également réduire en captivité les étrangers pris en guerre, pour diminuer par-là le nombre des ennemis de la république. Telle a été l'origine de la servitude, qui n'a donné aucune atteinte aux principes du droit naturel, non plus que la division des biens; les nécessités les plus pressantes étant toujours préférées aux autres, et le bien général au bien particulier. Ce que ce droit prescrit sur cela, c'est que, tandis que le premier état a duré, il ne falloit empêcher personne d'user suivant le besoin, des biens qui étoient sur la terre. Il ordonne encore qu'on ne prive injustement personne de sa liberté. La propriété

des biens et la servitude étant établies, ce qu'ordonne la loi naturelle, c'est qu'on ne prenne point le bien d'autrui; et que pour réduire quelqu'un en esclavage, on suive les règles prescrites par les lois civiles, lorsqu'elles sont justes et raisonnables. Or, sur ces points, la loi naturelle ne peut jamais souffrir d'atteinte. Ainsi, dans ces matières, il faut bien distinguer ce que la loi naturelle commande ou ce qu'elle défend, de ce qu'elle ne fait que permettre. Ce qu'elle commande ou ce qu'elle défend est absolument immuable, et c'est ce qui forme proprement le droit naturel: ce qu'elle permet, peut changer.

---

### *L'Obligation de la loi naturelle est-elle indispensable?*

Les préceptes de la loi naturelle ne sont susceptibles d'aucune dispense: car dispenser d'une loi, c'est permettre à quelqu'un de faire ce qu'elle défend; et cela dans les circonstances même qu'elle n'excepte point, et où elle oblige les autres. C'est dans ce sens que l'Eglise dispense des empêchemens de mariage qui ne sont que de droit ecclésiastique, lorsqu'elle permet de se marier malgré ces empêchemens, dans le cas même où la loi qu'elle a portée à cet égard, conserve toute sa force. Or, il ne peut jamais être permis, sous quelque prétexte que ce puisse être, de faire ce que la loi naturelle proscrit, et d'omettre ce qu'elle ordonne; puisque ce qui est essentiellement mal ne peut jamais être permis. On peut lire dans les ouvrages des théologiens, leurs réponses à tout ce qu'on voudroit objecter contre ce principe incontestable. On chercheroit en vain des exemples de dispense de ce qui est proprement de droit naturel.

---

### *Peut-on ignorer invinciblement la loi naturelle?*

Nous avons déjà dit ailleurs dans ces instructions, qu'on ne peut ignorer invinciblement les premiers principes de

la loi naturelle. C'est le lieu d'expliquer ici plus en détail cette vérité.

Pour mettre cette question dans un plus grand jour, il faut distinguer les premiers principes du droit naturel, d'avec les conséquences de ces principes; et, parmi ces conséquences, celles qui en découlent clairement et prochainement, de celles qui en sont plus éloignées, et qui demandent plus de réflexion.

Nous disons donc, 1. que l'on ne peut jamais ignorer invinciblement les premiers principes de la loi naturelle. Ces premières vérités sont si claires, si évidentes, et se présentent à l'esprit de tous les hommes d'une manière si sensible, que pour peu qu'on fasse usage de sa raison, il n'est pas possible de s'y refuser. Qui pourroit en effet ignorer ces principes généraux : *Il faut faire le bien et éviter le mal : Ne faites point à autrui, ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse?* Comment celui qui fait usage de sa raison, pourroit-il méconnoître des maximes si conformes à ses lumières et à ses intérêts ?

Les talens sont partagés entre les hommes : mais, à l'égard de la mesure d'esprit nécessaire pour connoître les premiers devoirs de la loi naturelle, Dieu ne la refuse à personne; s'il ne la donne pas aux insensés, c'est que, dans cet état, on ne doit pas les mettre au nombre des créatures raisonnables, et qu'ils ne sont susceptibles d'aucune loi. Si les hommes ne l'ont pas en naissant, s'ils ne l'ont que par degrés, c'est que Dieu n'exige rien d'eux dans les premières années; et que ce qu'il en exige dans la suite, est proportionné au développement de leur raison. Il est bon même d'observer, que l'auteur de la nature a réglé les choses à l'égard des enfans avec tant de sagesse, que, s'ils ne peuvent encore connoître la manière de se conduire, il n'en résulte néanmoins aucun inconvénient dans la société, à cause de leur foiblesse qui les met hors d'état de la troubler. Ils sont d'ailleurs sous la direction de ceux qui les élèvent, et qui sont chargés de suppléer au défaut de leurs lumières, en leur apprenant comme

ils doivent se conduire. La providence a donné assez de connoissance aux enfans pour entendre ce qu'on leur dit; elle y joint communément le fond de docilité nécessaire pour s'y conformer, et elle les met dans une espèce de nécessité de le faire, par la dépendance dans laquelle elle les a fait naître.

Il est vrai que le péché du premier homme a fait d'étranges ravages, qu'il a répandu sur notre esprit des ténèbres épaisses, et effacé en nous la connoissance de plusieurs importantes vérités. Mais, quelque profondes que soient les blessures que nous a faites ce péché, il n'a point entièrement éteint notre raison, quoiqu'il ait extrêmement affoibli ses lumières; et comme Dieu n'en a pas moins exigé de l'homme, depuis sa chute, l'accomplissement des premiers devoirs de la loi naturelle, il ne lui en a pas ôté la connoissance. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, que l'image de Dieu gravée dans l'âme de l'homme, lors de sa création, n'a pas été tellement effacée par le péché, qu'il n'en soit resté quelques vestiges, à la faveur desquels il peut connoître et accomplir les principaux devoirs de la loi naturelle, loi qu'aucune iniquité ne peut ôter de nos cœurs.

2. On ne peut ignorer invinciblement, du moins pendant un temps considérable, les conséquences immédiates des premiers principes de la loi naturelle, et qui ont une liaison prochaine avec eux. Car il n'est pas possible qu'un homme qui consulte les lumières de sa raison, ne voie du premier coup d'œil, ou au moins ne reconnoisse bientôt que ces conséquences naissent naturellement de ces principes; que, par exemple, s'il faut honorer Dieu, il ne suffit pas de l'honorer par un culte purement intérieur, mais qu'il faut encore lui rendre extérieurement ses hommages et ses adorations; que, s'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, on doit restituer ce qu'on a pris au prochain; que, s'il faut aimer son prochain, il faut soulager les malheureux, etc.

Si l'on n'aperçoit pas toujours, à la première réflexion,

la liaison de quelques-unes de ces conséquences avec ces premiers principes; parce qu'il faut quelque attention pour la découvrir, et même, suivant la nature des choses, y joindre des réflexions et des raisonnemens; ces raisonnemens sont faciles à faire, à la portée de tout le monde; et on péche dès qu'on ne les fait pas. Il n'est pas impossible, par exemple, que des maximes opposées aux premiers principes de la loi naturelle, soient tellement autorisées dans un pays et chez une nation grossière et barbare, que, dans les premiers temps que ceux qui y naissent font usage de leur raison, ils n'en découvrent pas d'abord tout le mal : alors leur ignorance est invincible, tandis que leur raison n'étant pas assez développée, ne peut reconnoître leurs erreurs. Mais, lorsqu'ils sont devenus capables d'une plus grande réflexion, il leur est facile de reconnoître la fausseté de ces maximes, et l'évidence de leur opposition avec les premiers principes de la loi naturelle.

Les premiers principes de la loi naturelle peuvent aussi se présenter à l'esprit, accompagnés de certaines circonstances qui paroissent une exception à la loi générale. Personne, par exemple, ne peut ignorer invinciblement qu'il n'est pas permis de mentir, de tuer, de voler : mais est-il permis de mentir pour procurer un grand bien; de se tuer pour sauver sa pureté; d'étouffer un homme enragé, pour empêcher qu'il ne puisse nuire? il n'est pas impossible qu'il y ait, à cet égard, une ignorance invincible; parce que ces circonstances jettent une espèce d'obscurité sur la loi, et elles donnent sujet de douter si ces cas y sont renfermés : et en effet, on a vu des personnes très-pieuses, croire que le mensonge officieux n'est pas un péché.

3. Les conséquences éloignées des premiers principes de la loi naturelle, peuvent encore plus être l'objet d'une ignorance invincible : car tous les hommes n'ont pas assez d'intelligence et d'étendue de génie, pour tirer ces conséquences; et cela est si vrai, que les docteurs les plus

pieux et les plus habiles, sont souvent partagés sur plusieurs points importans de la loi naturelle.

Pour juger si celui qui ignore un point de la loi naturelle, est dans le cas de l'ignorance invincible et excusable, il faut examiner, 1. la nature du point qu'il ignore; 2. l'état de cette personne, et les dispositions de son esprit. L'ignorance de certains devoirs est plus excusable dans un homme de la campagne, d'un esprit grossier, que dans une personne d'ailleurs savante et éclairée. 3. Ce qu'a fait, pour s'en instruire, celui qui ignore ce point de la loi naturelle : car les devoirs que prescrit cette loi, à mesure qu'ils nous concernent davantage, et qu'ils sont plus ou moins importans, exigent plus ou moins d'application.

Au reste, l'ignorance invincible ne se présume point, lorsqu'elle a pour objet les devoirs communs et ordinaires, et surtout les devoirs de l'état et de la profession qu'on exerce : elle doit être bien rare parmi les chrétiens, les pasteurs étant chargés, par leur ministère, d'instruire continuellement de ces devoirs, les brebis confiées à leurs soins.

---

*L'ignorance invincible de la Loi naturelle excuse-t-elle de péché?*

Cette question est clairement décidée par la doctrine des Pères de l'Eglise, et surtout de saint Augustin, qui enseignent unanimement, que tout péché est nécessairement libre et volontaire; que, lorsqu'on fait quelque chose dont on n'a pu s'abstenir, on n'est coupable d'aucun péché; et que, si l'on peut donner à cette action le nom de péché, ce n'est que parce qu'elle en est la peine : *quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest?* demande saint Augustin[*]: or, ce qui se fait par une ignorance invincible, n'est point véritablement libre et volontaire. Dieu n'impute donc point ce qu'on ignore invinciblement:

*non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras*, dit encore le même saint docteur; d'où saint Thomas conclut: *dicendum quod ignorantia quæ est omninò involuntaria, non est peccatum.* Aussi le pape Alexandre VIII. a-t-il condamné cette proposition : *tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ, operantem ex ipsâ, non excusat à peccato formali.*

---

## *Des Lois positives.*

OUTRE la loi naturelle, il étoit encore nécessaire que Dieu donnât une autre loi à l'homme pour la règle de ses mœurs. 1. Parce que l'homme étant créé pour une fin surnaturelle, il étoit nécessaire qu'il fût conduit à cette fin par une loi surnaturelle. 2. Parce que l'homme étant sujet à se tromper dans les cas particuliers, il étoit nécessaire qu'il y eût une loi divine qui l'empêchât de tomber dans l'erreur, et qui fût la règle sûre de sa conduite : *præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit, ad directionem humanæ vitæ, habere legem divinam*, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 91. *art.* 4.).

Cette loi divine positive est subdivisée en loi ancienne et loi nouvelle. La loi ancienne est celle que Dieu donna aux Israélites, et qu'on appelle la loi de Moïse, parce que Moïse la publia.

Comme nous ne voulons donner ici que les principes nécessaires aux confesseurs, pour instruire les pénitens, nous croyons inutile d'expliquer tout ce que les théologiens disent sur la loi de Moïse, et nous renvoyons à la lecture de leurs ouvrages, ceux qui voudront être instruits à fond sur cette matière.

La loi nouvelle ou évangélique, est celle qui a été donnée à tous les hommes par Jésus-Christ. C'est elle qui a éclairci toutes les lois de la nature, en les interprétant selon toute leur pureté, et en renversant toutes

les erreurs dont l'ignorance ou le libertinage des hommes les avoit obscurcies. Elle est venue renouveler ces lois que Dieu avoit gravées dans le cœur de l'homme, avec des caractères de lumière qui s'y étoient insensiblement effacés.

Loi de Jésus-Christ, qui a mis la dernière perfection à toutes les lois divines. Elle a apporté la vérité qui devoit accomplir les préceptes cérémoniaux, et répondre aux figures de la loi ancienne : elle a donné la vraie intelligence, et marqué l'étendue des préceptes moraux de cette loi, dont elle nous fait voir que Jésus-Christ est la fin : *je ne suis pas venu*, dit ce Dieu Sauveur, *détruire la loi ou les prophètes*, *mais les accomplir.*

Loi de Jésus-Christ, loi toute sainte, qui, depuis Jésus-Christ, a produit une multitude innombrable de parfaits chrétiens, c'est-à-dire, d'hommes irrépréhensibles, qui ont sanctifié les déserts, sanctifié les cloîtres, sanctifié le monde et tous les états du monde; qui a donné au sacerdoce de dignes ministres du Dieu vivant; qui a fait voir dans le célibat un grand nombre de vierges consacrées à la pureté la plus parfaite; dans le mariage, des pères et des mères adonnés à la piété, et qui l'ont inspirée à leurs familles; dans toutes les professions, des âmes régulières, zélées, charitables, patientes, désintéressées, ennemies de tout désordre, de toute injustice; disposées à tout entreprendre pour l'honneur de Dieu, à tout faire pour le service du prochain, à tout souffrir et à tout pardonner pour le bien de la paix; tenant en toutes choses une conduite sage, droite et équitable, parce qu'elles se conduisent, en toutes choses, par les vues de la foi.

Qu'elle est admirable, cette loi sainte! et que n'en dirions-nous pas, si nous nous arrêtions à considérer jusqu'où elle a porté la perfection de ses conseils? Qu'est-ce que cette pauvreté évangélique qu'elle nous propose, et qui, non-seulement nous dégage de toute affection aux biens de la terre, mais qui nous dépouille

de toute possession ? Qu'est-ce que ce renoncement volontaire à tous les plaisirs des sens; que cette mortification et cet amour de la croix, qui nous rend, en quelque façon, ennemis de nous-mêmes, jusqu'à nous refuser toutes les douceurs et tous les soulagemens de la vie; jusqu'à nous persécuter nous-mêmes sans relâche; jusqu'à nous faire mourir nous-mêmes, non de cette mort naturelle, que Dieu n'a pas laissée à notre disposition, mais d'une mort intérieure et spirituelle ? Qu'est-ce que cette humilité héroïque, qui nous fait fuir l'éclat et les honneurs du siècle, avec autant de soin et autant d'ardeur que le monde nous les fait rechercher; qui nous fait aimer l'abjection, l'obscurité, les mépris et les outrages ? Qu'est-ce que cette abnégation entière de ce que nous avons de plus cher, qui est notre volonté propre et notre liberté; tellement que nous ne sommes plus maîtres de nos désirs, plus maîtres de nos résolutions, mais dans une dépendance totale, et sous le joug de l'obéissance la plus universelle et la plus étroite ? Quels miracles de vertu ! et une vie ainsi sanctifiée n'est-elle pas, comme le remarque saint Ambroise, un évident témoignage de la Divinité ? *testimonium divinitatis vita christiani.*

C'est cette même loi de Jésus-Christ qui a autorisé toutes les lois humaines, puisque, outre l'obligation civile et politique de les garder, elle y en ajoute une de conscience qui est inviolable et qui subsiste toujours; puisqu'elle fait respecter les souverains, non pas en qualité d'hommes, mais comme les lieutenans et les ministres de Dieu; puisqu'elle maintient leur autorité, non-seulement quand ils sont chrétiens et fidèles, mais quand ils seroient païens et idolâtres; non-seulement, dit saint Pierre, quand ils sont vertueux et parfaits, mais quand ils seroient remplis même de vices; non-seulement quand ils sont doux et favorables, mais quand ils seroient durs et injustes.

Enfin, c'est la loi de Jésus-Christ qui a détruit généralement toutes les lois du péché; lois dont le nombre

étant infini, sa gloire particulière est qu'il n'y en ait pas une qu'elle ne réprouve et qu'elle ne condamne; frappant d'anathême l'injustice, en quelque sujet qu'elle paroisse; ne respectant en cela ni rang ni qualité; n'ayant égard ni à la coutume ni à la possession; ne s'accommodant ni à la foiblesse ni à l'intérêt; ne cédant pas même à la plus pressante de toutes les nécessités, qui seroit celle de mourir : *ne moriendi quidem necessitati disciplina nostra connivet*, dit Tertullien.

Telle est la sublimité de la morale de la loi nouvelle. Or, puisqu'il faut professer une religion, en peut-on trouver une plus sûre que celle qu'elle nous enseigne, et que nous trouvons si bien établie sur le fondement des vertus, si saintement ordonnée par l'exercice des bonnes œuvres, si parfaitement dégagée de toutes les impuretés du vice? Et pourrions-nous ne pas dire, avec l'apôtre saint Jean : *la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ.*

*De la différence entre les Préceptes et les Conseils évangéliques.*

L'ÉVANGILE ne renferme pas seulement des préceptes dont Dieu exige indispensablement l'observation; il contient aussi des exhortations à la pratique de certains actes de vertu, qui ne sont pas d'une nécessité absolue pour le salut. C'est sur quoi il est important que les confesseurs instruisent les pénitens, pour leur faire éviter les excès d'une fausse dévotion sur cette matière, qui ne sont que trop fréquens, et qui jettent les âmes dans des embarras et des perplexités nuisibles à la paix du cœur, et souvent à leur salut.

En général, les conseils évangéliques concernent des actions vertueuses, que Jésus-Christ ne commande point absolument, auxquelles néanmoins il exhorte, comme à

quelque chose de plus parfait, et qui mérite d'autant plus d'être récompensé, qu'on le fait plus librement, et qu'on n'a à craindre aucun châtiment si on l'omet. Lorsque Jésus-Christ relève, par exemple, le mérite de la continence, il nous fait entendre en même temps, qu'il n'en fait pas une loi, et qu'il la propose seulement comme un moyen plus sûr pour acquérir le ciel : moyen qui n'est pas pour tout le monde, comme il nous le fait entendre, en ajoutant ces paroles : *qui potest capere*, *capiat.* Aussi saint Paul nous assure-t-il positivement que la continence n'est point de précepte; et qu'il ne veut que la conseiller comme une chose très-sainte et très-avantageuse : *de verginibus præceptum Domini non habeo; consilium autem do.*

Saint Thomas distingue deux sortes de conseils évangéliques. Les premiers regardent des actions vertueuses que tous ne peuvent pas pratiquer, et qu'il ne seroit pas même convenable que tout le monde pratiquât : telles sont la pauvreté, la chasteté, l'obéissance; vertus qui sont l'objet des trois vœux de religion. La société humaine ne pourroit pas subsister, si tous les hommes renonçoient au mariage, à la propriété de leurs biens, et à l'autorité légitime attachée à leurs dignités ou à leurs personnes. Aussi ces conseils ne sont pas pour les fidèles. Ils sont adressés à l'Eglise en général, et il est de sa gloire qu'il y ait dans son sein des sociétés toujours subsistantes, qui fassent profession de les suivre. Mais tous ses membres ne sont pas appelés au même genre de vie : à cet égard, il faut que chacun suive la vocation de Dieu.

La seconde espèce de conseil renferme ceux qui sont propres à tous les hommes, et qu'ils peuvent tous pratiquer; comme de s'abstenir quelquefois des plaisirs permis, de faire certains actes de patience, de charité, d'abstinence, de miséricorde, etc., qui ne sont pas d'une étroite obligation.

Les principales différences des conseils et des préceptes évangéliques sont : 1. que les conseils ne sont proposés que comme des moyens de perfection; les préceptes, au

contraire, sont exprimés en termes qui signifient une étroite obligation : *ubi consilium datur, offerentis arbitrium est*, dit saint Jérôme, *ubi præceptum, necessitas est servientis.*

Il faut avouer néanmoins, que quelquefois ce qui n'est que de conseil est joint, dans l'Evangile, à des choses qui sont véritablement de précepte, et qu'il y paroît prescrit à peu près de la même manière. Par exemple, lorsque Jésus-Christ semble ordonner à ses disciples *de présenter encore la joue gauche à celui qui leur a donné un soufflet sur la droite ; d'abandonner aussi leur manteau à celui qui veut leur faire procès pour avoir leur robe, etc.* ; ce sont moins les actions extérieures prescrites par le Seigneur dans ces expressions, que l'esprit de patience, de détachement et d'union, qui fait le propre caractère de la loi chrétienne. Ces vertus sont de précepte ; mais l'intention de Jésus-Christ n'est pas qu'on les pratique toujours, précisément de la même manière que ce Dieu Sauveur le marque par ces paroles.

Lorsqu'il y a quelque difficulté sur la manière dont une chose nous est proposée dans les livres saints, il faut en examiner la nature, et voir si elle est du nombre de celles qui sont essentielles au salut ; et surtout s'en tenir, sur ce point, à la commune interprétation des Pères, et au jugement de l'Eglise.

2. Le précepte est d'une obligation étroite et absolue ; le conseil, au contraire, est une œuvre de surérogation, qu'on est maître de faire ou de ne pas faire. Et si quelquefois on est obligé à la pratique des conseils évangéliques, ce n'est qu'à cause des circonstances particulières dans lesquelles on se trouve, ou des tentations auxquelles on est exposé, et qu'on ne surmontera point si l'on se borne aux seuls préceptes indispensables de la loi. On peut encore y être obligé, en conséquence des engagemens qu'on a pris, ou à raison du scandale qu'on causeroit, si on ne les observoit pas dans ces circonstances.

3. Celui qui n'observe pas un précepte, mérite d'être

puni à proportion de son importance. Celui, au contraire, qui ne veut pas s'assujettir à ce qui n'est que de conseil, ne mérite aucune peine, parce qu'il ne commet en cela aucun péché; pourvu toutefois qu'il ait, pour la vertu qu'il ne pratique pas, toute l'estime qu'elle mérite. Car, s'il est permis de ne pas observer les conseils évangéliques, il n'est pas permis de les mépriser comme des pratiques inutiles. Ils viennent de Jésus-Christ; on doit donc les regarder comme des pratiques très-saintes et infiniment avantageuses.

4. Dans les bornes de la même vertu, ce qui est de précepte est le plus aisé; ce qui est de conseil est le plus difficile : *semper grandia in audientium ponuntur arbitrio*, dit saint Jérôme. La virginité est beaucoup plus difficile à garder que la chasteté conjugale.

5. Lorsqu'à l'observation des préceptes, on joint celle des conseils, on mérite une plus grande récompense, que si l'on s'en tenoit à ce qui est d'étroite et d'indispensable obligation : *majoris est gratiæ, offerre quod non debeas, quàm reddere quod exigaris*, dit saint Jérôme.

Il nous paroît nécessaire d'observer en passant, que, quoique les états dans lesquels on fait profession de garder les conseils évangéliques, soient plus parfaits en eux-mêmes, que ceux où l'on s'en tient aux seuls préceptes; il peut cependant arriver, et les exemples n'en sont pas rares, que des personnes observent les commandemens de Dieu d'une manière si parfaite, qu'elles surpassent en vertu et en mérite ceux même qui aux commandemens ajoutent la pratique des conseils. La raison en est évidente : c'est la charité et l'amour pour Dieu, qui fait notre principal mérite. C'est l'amour qui rend le culte parfait; et c'est dans ce sens que saint Augustin dit qu'on n'honore Dieu qu'en l'aimant.

La pratique des conseils est sans doute un moyen excellent de témoigner à Dieu que nous l'aimons; et c'est, à la vérité, l'effet d'un grand amour de Dieu, d'accomplir non-seulement les préceptes du Seigneur, mais en-

core ses conseils; d'où vient la perfection de l'état où l'on contracte cet engagement. Mais si la charité est plus parfaite dans celui qui n'observe que les préceptes, elle le rendra plus agréable à Dieu, que celui qui pratique aussi les conseils, et dont la charité est moins grande : *charitas inchoata*, *inchoata justitia est*, dit saint Augustin (*de nat. et grat.*, c. 70.); *charitas magna*, *magna justitia est; charitas provecta*, *provecta justitia est; charitas perfecta*, *perfecta justitia est.*

Ces réflexions sont propres à consoler ceux que l'impossibilité où ils se trouvent de pratiquer les conseils, jette dans le découragement; elles sont propres à humilier l'orgueil de ceux qui croient devoir leur être préférés, et qui se glorifient uniquement de ce que, par leur état ou par leur propre choix, ils se voient engagés à la pratique des conseils de l'Evangile.

Nous avons encore beaucoup de choses à dire sur la loi de Dieu; nous en parlerons en expliquant le décalogue.

---

## *Des Lois humaines.*

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des lois dont Dieu est l'auteur. Ce sont sans doute les plus importantes et les plus indispensables, mais ce ne sont pas les seules qu'on soit obligé d'observer. Il y a d'autres lois, qui n'ont pour auteurs que des hommes; mais ce sont des hommes revêtus de l'autorité de Dieu, et auxquels on est obligé d'obéir comme à Dieu même.

Deux grandes puissances partagent le gouvernement du monde, dit le pape Gélase écrivant à l'empereur Anastase, l'autorité souveraine des rois, et la dignité sacrée des pontifes : *duo sunt quibus principaliter hic mundus regitur*, *auctoritas sacra pontificum*, *et regalis potestas.* On doit donc distinguer deux sortes de lois humaines, les lois ecclésiastiques et les lois civiles.

---

*L'Eglise a-t-elle le pouvoir de faire des Lois?*

Les hérétiques Aérius, Jean Hus, les Vaudois, Luther et Calvin, ont disputé à l'Eglise le pouvoir de faire des lois. Cependant ce pouvoir de l'Eglise est appuyé sur des principes immuables, tirés de la révélation, et consacrés par la tradition ; il est prouvé, dans les livres saints, par tout ce qui y établit l'autorité de l'Eglise. On y voit Jésus-Christ déclarer à ses apôtres qu'il les *envoie, comme il a été envoyé par son Père:* que celui *qui n'écoute pas l'Eglise, doit être tenu comme un païen et comme un publicain.* On y voit ce Dieu Sauveur donner à ses apôtres *les clefs du royaume des cieux, le pouvoir de lier et de délier.*

Les clefs que cet Homme-Dieu donne à ses apôtres, sont des marques de l'autorité qu'il leur confie. Le pouvoir de lier, renferme celui de lier les consciences par des lois qui regardent le gouvernement spirituel du corps des fidèles. Il est vrai que l'Eglise a été premièrement instituée pour faire observer celles de Jésus-Christ; mais elle n'auroit pu remplir sa destination à cet égard, si elle n'avoit pas le pouvoir d'en faire elle-même de nouvelles ; soit pour expliquer celles de ce divin législateur, lorsqu'il s'élève à ce sujet des disputes et des contestations ; soit pour en faire l'application aux cas particuliers, et déterminer ce qui n'a point été réglé dans le détail. Le Sauveur avoit, par exemple, recommandé à ses disciples la pratique du jeûne ; mais il ne leur avoit ordonné aucun jeûne en particulier. Il étoit nécessaire que l'Eglise en fixât le temps, pour établir par-tout l'uniformité ; l'auroit-elle pu faire, si elle n'avoit pas eu le droit de faire des lois ?

Droit dont l'Eglise a fait usage dans tous les temps, depuis son établissement jusqu'à nous. Dans le concile

de Jérusalem, les apôtres ordonnèrent aux Gentils la pratique de certaines observances que Jésus-Christ n'avoit point ordonnées lui-même ; et ils fondèrent leur décret, et l'autorité qu'ils avoient de le porter, sur l'autorité même de l'Esprit saint : *il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Ce qui prouve sans réplique, 1. que cette autorité est toute divine ; qu'on ne peut par conséquent, sans apostasie, refuser de la reconnoître ; 2. Que l'Eglise a le pouvoir, lorsqu'elle le juge nécessaire, de faire des lois sur des matières à l'égard desquelles Jésus-Christ n'a rien prescrit : telle qu'est la défense de manger du sang, faite par le concile de Jérusalem.

Aussi la conduite des apôtres est-elle une preuve évidente qu'ils savoient que Jésus-Christ leur avoit donné cette autorité. Si saint Paul visite les Eglises, ce n'est point seulement pour enseigner les vérités de la foi, et pour affermir les fidèles dans la croyance de ces vérités; mais encore pour établir les règlemens qu'il jugeoit nécessaire de leur faire observer. Il traverse la Syrie et la Cilicie, *confirmant les Eglises*, et il leur *commande* en même temps *de garder les préceptes des apôtres et des anciens.* S'il écrit aux Eglises qu'il a fondées, il a soin de leur rappeler les règles saintes qu'il leur a prescrites, et il donne à ces règles le nom de *préceptes* et de *commandemens. Laudo vos quòd, sicut tradidi vobis, præcepta mea tenetis.* Il leur en recommande l'observation ; et pour les leur rendre plus précieux, il dit *qu'il les a donnés de la part du Seigneur Jésus*; en ajoutant, pour leur inspirer la crainte de les violer, *que celui qui les méprise, ne méprise pas un homme, mais Dieu lui-même.* Si quelqu'un n'obéit pas à ce qu'il leur ordonne, qu'il soit dénoncé, leur dit-il, et n'ayez point de communication avec lui, afin qu'il en ait de la confusion : *si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et non commisceamini cum illo, ut confundatur.* S'agit-il de règlemens à faire pour le bon ordre ? outre ceux qu'il avoit déjà prescrits par sa lettre aux Corinthiens, il les renvoie au temps de

sa visite : *pour les autres choses*, leur dit-il, qui vraisemblablement demandoient plus particulièrement sa présence, *je les réglerai quand je serai venu; cætera, cùm venero, disponam.*

C'est en conséquence du pouvoir que l'Eglise a de faire des lois, qu'elle a prescrit les jours de jeûne et d'abstinence, la sanctification des fêtes, l'assistance au saint sacrifice de la messe, à certains jours, la communion pascale, la confession annuelle, et tant d'autres choses qui n'étoient d'ailleurs ordonnées, ni par les lois divines, ni par les lois humaines. Lois de l'Eglise, que saint Augustin croyoit si respectables, qu'il assure qu'on ne peut, sans témérité et sans folie, refuser de les reconnoître : *similiter etiam*, dit-il dans sa lettre 54, en parlant des coutumes établies par l'Eglise, *si quid horum tota per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare, insolentissimæ insaniæ est.* Il ne craint même pas de dire que l'autorité de l'Eglise, dans l'établissement de ces coutumes, vient du Saint-Esprit. C'est ce qu'il décide en particulier, dans la même lettre, sur la coutume de communier à jeûn : *placuit Spiritui Sancto ut, in honorem tanti Sacramenti, in os christiani priùs Corpus Dominicum intraret, quàm cæteri cibi.*

C'est en conséquence du pouvoir législatif que l'Eglise a reçu de Jésus-Christ, qu'elle a établi des irrégularités dès le premier siècle. Telle est la défense d'ordonner des bigames, défense que Jésus-Christ n'avoit point faite, si expressément marquée par saint Paul, si respectée par toute l'antiquité, et encore aujourd'hui observée inviolablement. C'est en conséquence de ce même pouvoir, que l'Eglise s'est assemblée si souvent en concile, et qu'elle a fait tant de canons pour prescrire des règles de conduite, et à ses ministres, et à tous ses enfans.

Et au fond, on ne peut nier que l'Eglise ne soit une société qui a Jésus-Christ pour auteur, et qui a été établie sur la terre pour la gloire de Dieu et pour le salut des hommes. Jésus-Christ lui a donc donné tout ce qui

est nécessaire pour le progrès de cette grande œuvre, et pour maintenir le bon ordre parmi ceux dont la conduite lui est confiée. Or, le pouvoir législatif est indispensablement nécessaire pour le bien de la société, dont les lois sont les liens qui doivent unir ceux qui la composent. Et que feroit en effet une société dont les chefs n'auroient ni le droit de faire des lois, ni le pouvoir de commander, ni l'autorité de reprendre et de punir les coupables?

Le pouvoir législatif que Jésus-Christ a donné à son Eglise, est un pouvoir tout spirituel, qui n'a pour objet que ce qui a rapport au salut de ses enfans et à la Religion. « Toute l'autorité du royaume du Fils de Dieu, » qui s'exerce par la puissance de l'ordre et par celle de » la juridiction, ou des deux ensemble, dit le clergé de » France assemblé en 1665 et 1666, embrasse toute » l'économie de la conduite de l'Eglise. Ces différentes » fonctions s'étendent, tant sur le corps naturel de Notre-» Seigneur, qui nous est donné dans le divin Sacrement, » et qui est offert pour nous dans le sacrifice redoutable, » que sur son corps mystique, qui est l'assemblée des fi-» dèles dans une même bergerie, sous un même pasteur » invisible qui est Jésus-Christ, et sous un même chef » visible qui est le centre de l'unité catholique. Elles com-» prennent les sacrifices, l'administration des sacremens, » les cérémonies sacrées, le véritable culte de Dieu, la » prédication de l'Evangile, l'interprétation de l'Ecriture, » la garde du sacré dépôt de la doctrine, le pouvoir de » juger; et enfin la police et la discipline de l'Eglise, » que le Saint-Esprit a commises aux seuls ministres du » règne sacerdotal du Fils de Dieu. Ce règne spirituel » que Notre-Seigneur a établi, et qui pourtant n'est pas » de ce monde, n'a rien diminué de l'autorité qu'avoient » les princes qui régnoient sur la terre avant qu'il y fût » descendu. Celui qui venoit leur offrir une couronne » éternelle, n'avoit pas dessein de leur ravir la couronne » temporelle qu'il leur avoit déjà donnée. Il n'a point

» débauché leurs sujets; au contraire, il les a rendus » plus fidèles et plus obéissans. Ces ministres mêmes de » la nouvelle alliance (les évêques), qui ont reçu leur » mission immédiatement de lui, n'ont pas été affranchis » de la condition des autres hommes; et, quoiqu'ils soient » devenus les princes de l'empire spirituel, ils n'ont pas » laissé de demeurer toujours sujets dans l'empire tem- » porel. »

La puissance ecclésiastique, dit un ancien évêque de France (*Arnulph. Epist.* 68.), sert plutôt à soutenir qu'à affoiblir l'autorité des rois; comme les rois ne cherchent eux-mêmes qu'à maintenir les droits et la liberté de l'Eglise. *Dignitas ecclesiastica regiam provehit potiùs quàm adimit dignitatem, ut regalis dignitas ecclesiasticam conservare potiùs consuevit, quàm tollere libertatem.*

« Plus le Saint-Esprit donne aux ministres de l'Évan- » gile de liberté et d'autorité pour agir dans les choses » spirituelles, dit encore le clergé de France dans la » même assemblée que nous venons de rappeler, plus il » leur impose d'obligations pour obéir aux souverains » dans les choses temporelles. »

Le droit de faire des lois seroit inutile, s'il n'étoit accompagné du pouvoir de contraindre par des peines ceux qui doivent être soumis à les observer : *Jurisdictio sine modicâ coërcitione, nulla est*, dit le droit. L'Eglise a donc par elle-même, et en vertu de son institution; elle a par l'autorité que lui a donnée Jésus-Christ, « le droit de se » faire obéir, en imposant aux fidèles, suivant l'ordre » canonique, non-seulement des peines salutaires, mais » de véritables peines spirituelles, par les jugemens et » les censures que les premiers pasteurs ont droit de » prononcer et de manifester; et qui sont d'autant plus » redoutables, qu'elles produisent leur effet sur l'âme du » coupable, dont la résistance n'empêche pas qu'il ne » porte malgré lui la peine à laquelle il a été condamné. » Paroles que nous lisons dans l'arrêt du conseil d'état du 10 mars 1731.

Saint Augustin (*L. de Fid. et Op.*, *c.* 4, *n.* 6, 7.) condamne le sentiment de ceux qui osent avancer que le ministère des évêques se borne à enseigner, et qu'ils n'ont point droit d'examiner si leurs brebis pratiquent ce qu'ils leur enseignent. « Maxime, dit ce saint docteur, qui ne » tend à rien moins qu'à inspirer aux évêques une sé- » curité très-pernicieuse, et à renverser entièrement la » discipline de l'Eglise. Ceux qui gouvernent l'Eglise, » dit ce Père, ont une autorité de correction dont ils » doivent faire usage contre les méchans. Cette autorité » ne consiste pas seulement dans l'obligation d'annoncer » aux fidèles les vérités du salut. Pour engager les hommes » à pratiquer ces vérités, il faut souvent des aiguillons » plus forts que de simples exhortations. C'est pour cela » que l'Eglise se voit souvent forcée d'employer la dé- » gradation et l'excommunication : ces peines de la loi » évangélique tiennent lieu du glaive visible, qui, dans » l'Eglise ancienne, étoit en usage, et ne l'est plus dans » la nouvelle. »

Ce seroit avoir une fausse idée de la juridiction ecclésiastique, que de prétendre que les premiers pasteurs de l'Eglise n'ont que la voie d'exhortation, sans avoir l'autorité de punir. *Ils ont*, comme le dit saint Paul, *le pouvoir de punir toute désobéissance.* Lequel aimez-vous le mieux, disoit-il aux Corinthiens, que je vienne vers vous avec la verge à la main, ou que j'y vienne avec un esprit de charité et de douceur? *Quid vultis, in virgâ veniam ad vos, an in charitate et spiritu mansuetudinis?* Corrigez, durant mon absence et avant mon retour, les abus qui règnent chez vous, *afin qu'étant présent, je ne sois pas obligé d'user avec sévérité de la puissance que le Seigneur m'a donnée pour édifier et non pas pour détruire.*

L'Eglise a fait usage de ce pouvoir dans tous les temps; et de là sont venus tant d'anathêmes qu'elle a portés dans ses canons, contre ceux qui auroient la témérité de les violer.

On est donc obligé de reconnoître que Jésus-Christ a

donné à son Eglise une juridiction extérieure, et le pouvoir de prononcer contre ses enfans rebelles, des peines spirituelles. Les évêques ont joui de cette autorité, dès le commencement de l'Eglise. Saint Paul défendit à Timothée de *recevoir aucune accusation contre un prêtre, à moins qu'elle ne fût soutenue par la déposition de deux ou trois témoins.* La conversion des princes, bien loin d'avoir fait perdre ce droit à l'Eglise, n'a servi qu'à lui donner une nouvelle force et un nouvel éclat.

L'Eglise exerce le pouvoir qu'elle a de punir les infracteurs des lois, 1. dans le tribunal de la Pénitence, en imposant aux pécheurs pénitens des peines médicinales et satisfactoires, dont l'accomplissement est remis à leur bonne foi et à leur obéissance; 2. dans le for extérieur, soit en ajoutant à ses lois des peines contre ceux qui y contreviennent; peines qu'ils encourent par le seul fait, et en conséquence de l'action qu'ils ont commise, soit en citant à son tribunal ceux dont les erreurs ou les scandales sont publics, ou qui en sont justement accusés, et en leur infligeant, après qu'ils en ont été convaincus, les peines portées par les canons, ou d'autres plus convenables, suivant l'exigence des cas.

Ainsi Jésus-Christ ordonne de déférer à l'Eglise celui qui a fait quelqu'injure à son frère, et qui refuse la satisfaction qu'il lui doit; et, s'il ne se soumet pas à ce que l'Eglise lui prescrira, Jésus-Christ veut qu'il soit *tenu comme un payen et comme un publicain.* Ainsi, saint Paul ayant appris qu'un fidèle de Corinthe avoit *abusé de la femme de son propre père, livra, par la puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, cet homme à Satan, pour être tourmenté dans son corps,* et le retrancha de la communion de l'Eglise.

Ce seroit ici le lieu d'expliquer à qui a été accordé par Jésus-Christ le pouvoir législatif qui appartient à l'Eglise, et quelles sont les principales lois ecclésiastiques. Mais ce détail nous mèneroit trop loin. Il ne paroît pas d'ailleurs nécessaire, dans un ouvrage où il ne s'agit que de

donner ou de rappeler aux confesseurs les principes dont ils ont besoin pour diriger les pénitens dans les cas ordinaires qui regardent les lois. Ainsi, nous croyons devoir renvoyer ceux qui voudront s'instruire à fond sur ces importantes matières, aux ouvrages des théologiens catholiques qui ont traité les questions dont nous ne disons rien ici.

---

### *A qui appartient le droit de faire des lois civiles ou politiques.*

Il n'y a que ceux qui sont revêtus de l'autorité publique, et chargés du gouvernement temporel, comme les souverains, qui aient le droit de faire les lois civiles et politiques; c'est à eux seuls de conserver le bon ordre parmi les hommes, de pourvoir au repos public, et d'ordonner les peines nécessaires contre ceux qui le troublent; de maintenir chacun dans ses droits, et de déposséder les usurpateurs; de punir les crimes, et enfin de procurer le bien général de la société, qui est l'objet général de toutes les lois. L'autorité de faire des lois est donc, dans l'ordre civil, un attribut de la souveraineté; en sorte que le pouvoir législatif et l'autorité souveraine sont deux choses étroitement liées ensemble : sans ce pouvoir, l'autorité souveraine ne peut subsister; et il faut la posséder pour avoir le droit de faire des lois; ou du moins, c'est du souverain seul qu'on peut le tenir.

Les ouvrages des jurisconsultes et ceux des théologiens qui en ont parlé, apprendront à ceux qui voudront les connoître, quelles sont les différentes lois civiles. Cette matière ne nous paroît pas nécessairement liée avec celles que nous avons entrepris d'expliquer ici.

Nous ne dirons rien des qualités nécessaires aux lois humaines. Cette question ne regarde que les législateurs, dont notre dessein n'est pas d'expliquer ici les obligations. Nous ne parlons que pour l'instruction de ceux

qui sont soumis aux lois, et ne voulons donner que les principes et les règles dont les confesseurs ont besoin pour connoître quand, comment et pourquoi ils doivent obéir et se soumettre.

---

## *De la Promulgation des lois.*

Il est absolument nécessaire que les lois soient promulguées ; et, lorsqu'elles ne le sont pas, elles n'imposent aucune obligation.

La nécessité de cette promulgation se tire de la nature de la loi, de l'autorité dont elle émane, et de la fin pour laquelle elle est établie.

Les lois sont les règles de la conduite des hommes : or, ils ne peuvent se conformer à ces règles, s'ils ne les connoissent pas ; et ils ne peuvent les connoître, que par la publication que les législateurs en font faire.

Les lois émanent nécessairement de l'autorité publique ; c'est en vertu de cette autorité que les souverains les portent. Ainsi les ordres qu'ils donnent ne peuvent avoir le sacré caractère de loi, à moins que par la promulgation qui s'en fait, ils ne fassent publiquement connoître quelle est leur volonté.

Enfin, c'est pour le bien commun des sociétés que les lois sont établies ; ce sont des règles que tous les membres qui composent ces sociétés doivent suivre. Il faut donc nécessairement qu'elles soient intimées à toute la société, ce qui ne peut se faire que par leur promulgation.

Aussi le droit civil et le droit canonique en établissent également la nécessité ; et nous ne connoissons point de loi qui n'ait été publiée d'une manière suffisante, pour rendre inexcusables ceux qui la transgressent. La loi naturelle est en quelque sorte la plus publique : Dieu l'a notifiée à tous les hommes, par les lumières de la raison qui leur est commune. La loi de Moïse fut publiée sur le mont Sinaï. La loi de Jésus-Christ l'a été par la prédi-

cation des apôtres et des hommes apostoliques. Les lois civiles et canoniques ne sont pas moins assujetties à cette formalité. Nous voyons que, dans tous les temps, chez tous les peuples, ç'a été l'usage de publier les lois. Il n'y a eu de variété que dans les cérémonies et les formalités observées dans cette publication ; mais, quelque différentes qu'elles puissent être, elles tendent toutes également à répandre la connoissance des lois dans tous les lieux où elles doivent être observées.

Afin qu'une loi soit suffisamment promulguée, il n'est pas nécessaire qu'elle soit notifiée à tous les membres de la société; cela ne seroit pas ordinairement praticable ; il suffit qu'elle soit intimée en général à la société à qui elle est adressée. Si elle n'est pas venue à la connoissance de quelques particuliers, sans qu'il y ait de leur faute, leur ignorance les excuse devant Dieu. Cependant, à cause de l'uniformité qui doit être dans un état, s'ils ont quelques affaires qui concernent les matières réglées par ces lois, elles seront décidées suivant les principes qui y sont établis, et alors ces personnes se trouvent dans le cas de cette maxime du droit : *ignorantia juris non excusat.* D'où il faut conclure que les lois obligent, dans un certain sens, ceux même qui n'en ont point connoissance ; parce qu'étant faites pour tous ceux qui sont soumis à l'autorité du législateur, elles les comprennent tous sans exception ; et, s'ils ne sont point coupables, en ne les observant pas, ce n'est que par accident, lorsque par hasard ils n'ont pu les connoître, et non parce que les dispositions de ces lois ne les regardoient point.

Ceux qui, avant qu'une loi soit publiée, sont instruits de ce qu'elle contient, ne sont pas pour cela tenus d'y conformer leur conduite. La raison en est, que les particuliers ne sont tenus d'obéir aux lois, qu'autant que la société dont ils sont membres y est tenue elle-même : or, elle n'est obligée à se soumettre aux lois, qu'après qu'elles ont été promulguées.

Ceux qui voudront savoir comment doit se faire la

publication des lois civiles et des lois ecclésiastiques, n'auront qu'à lire ce qu'en disent les jurisconsultes, les canonistes et les théologiens.

---

*De l'Obéissance due aux lois humaines.*

Nous parlerons, en expliquant le décalogue, de l'obéissance qui est due à la loi de Dieu. Il ne s'agit ici que d'expliquer celle qui est due aux lois canoniques et aux lois civiles, et d'examiner si ces lois obligent en conscience.

1. Les raisons qui prouvent que l'Eglise a le droit de faire des lois, prouvent également et par une conséquence nécessaire, que ces lois obligent en conscience. L'Eglise ne peut imposer d'autre obligation, et elle n'a point d'autre moyen de se faire obéir, que d'y intéresser notre conscience et notre salut.

Il n'en est pas de l'Eglise comme des souverains de la terre. Les rois, pour forcer leurs sujets à obéir, peuvent employer les peines temporelles, ôter les biens, la liberté, la vie même, à ceux qui refusent de se soumettre à leur autorité. Pour l'Eglise, elle ne peut rien sur la fortune, sur la liberté et sur la vie de ses enfans : elle ne peut se faire craindre que par les peines spirituelles qu'elle a droit d'infliger. Or, si ces peines n'ont aucun rapport au salut, elles seront sans force, et elles ne feront aucune impression sur l'esprit des hommes.

En effet, la loi qui *lie* non-seulement *sur la terre*, mais encore *dans le ciel*, dont la transgression doit nous *faire regarder comme les paiens*, oblige incontestablement en conscience : car il n'y a point de salut à espérer pour les païens. Or, selon la parole expresse de Jésus-Christ, la désobéissance aux lois de l'Eglise et des premiers pasteurs nous met au rang des païens, et ces lois lient les hommes, et sur la terre et pour le ciel même, où les dispositions de ces lois sont ratifiées.

Et au fond, si les lois ecclésiastiques n'obligent point en conscience, pourquoi saint Paul *enseignoit-il, dans les villes où il passoit, de garder les décrets des apôtres?* Pourquoi les apôtres eux-mêmes en auroient-ils recommandé si étroitement l'observation, comme d'une chose absolument nécessaire, et sans doute dans l'ordre du salut, qui étoit l'unique objet de leurs sollicitudes? Pourquoi l'Eglise auroit-elle, dès les premiers siècles, prononcé tant d'anathêmes; privé de la participation des sacremens et de tous les secours de la Religion, ceux qui n'étoient coupables que de la transgression de ses lois! Telle fut la sévérité dont elle usa, en rejetant de son sein ceux qui, malgré sa défense, faisoient la pâque le quatorzième jour de la lune, comme les Juifs.

Aussi le concile de Trente (*Sess.* 6. *Can.* 20.) a-t-il prononcé anathême contre ceux qui diront qu'on *n'est pas obligé à l'observation des commandemens de l'Eglise.*

*Obéissez*, dit saint Paul à tous les fidèles, *et soyez soumis à vos pasteurs, qui veillent comme devant rendre compte de vos âmes.*

2. Il en est de même des lois civiles : il est constant qu'elles obligent en conscience, cette question ayant été évidemment décidée par saint Paul, au chapitre 13. de son épître aux Romains, où il parle de l'autorité des puissances de la terre : « que tout homme, dit ce grand » apôtre, soit soumis aux puissances supérieures : car il » n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est » lui qui a établi toutes celles qui sont dans le monde. » Quiconque donc résiste aux puissances, résiste à l'ordre » de Dieu; et ceux qui y résistent, s'attirent la condamnation sur eux-mêmes. Le prince est le ministre de » Dieu; il faut donc nécessairement que vous lui soyez » soumis, non-seulement pour éviter la punition, mais » pour satisfaire à votre conscience. »

Telle est aussi la doctrine de saint Pierre : « soyez » donc soumis, pour l'amour de Dieu, à tout homme » élevé au-dessus de vous, dit-il à tous les fidèles; soit

» au roi, comme à celui qui a la souveraine puissance;
» soit aux gouverneurs, comme à ceux qu'il envoie pour
» punir les malfaiteurs, et pour honorer ceux qui font
» bien. »

On ne peut donc désobéir aux souverains sans désobéir à Dieu, puisqu'ils sont les ministres de Dieu sur la terre; comme on ne peut désobéir à celui qui tient la place du prince, sans désobéir au prince même : *car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée*, disoit saint Paul, *étant le ministre de Dieu, pour punir celui qui fait le mal; c'est même pour cette raison que les sujets paient des tributs aux princes comme aux ministres de Dieu, occupés à rendre la justice. Ceux qui gouvernent les peuples*, dit ailleurs l'Esprit saint, *ont reçu du Seigneur cette puissance et cette domination du Très-Haut; ils sont les ministres de son royaume.*

On ne peut donc, sans péché, transgresser les lois des souverains que Dieu a chargés de maintenir dans le monde le bon ordre, qui ne peut subsister que par l'exacte observation des lois : car telle est la volonté de Dieu, dit saint Pierre : *quia sic est voluntas Dei.*

Les apôtres, en nous apprenant que le péché de la désobéissance aux lois humaines consiste précisément dans la désobéissance à la volonté de Dieu, nous enseignent que, lorsque les lois humaines sont contraires à la loi de Dieu, il n'est plus permis de les observer : *rendez à César ce qui appartient à César*, nous dit Jésus-Christ, *et à Dieu ce qui est à Dieu.* Telle est l'instruction que nous ont encore donnée les apôtres, lorsque appelés devant les anciens et les scribes assemblés à Jérusalem, ils répondirent à la défense qui leur fut faite d'enseigner en aucune sorte au nom de Jésus : *jugez s'il est juste, devant Dieu, de vous écouter plutôt que Dieu.*

« Comme, dans les sociétés humaines, les puissances
» supérieures sont toujours celles à qui l'on obéit préfé-
» rablement aux autres, dit saint Augustin (*lib.* 3. *confess.*,
» *c.* 8.), qui ne voit qu'il faut que Dieu soit obéi préfé-
» rablement à tous? »

*Leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum*, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 96. *a.* 4.), *sicut leges... inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare.*

La conduite des premiers chrétiens nous apprend comment nous pouvons tout à la fois satisfaire, et à l'obéissance que nous devons à Dieu, et à l'obéissance que nous devons aux lois humaines. Fidèles aux instructions qu'ils avoient reçues de Jésus-Christ et de ses apôtres, ils savoient souffrir et mourir quand on vouloit les forcer de renoncer à la foi, et de sacrifier aux faux dieux. Mais aussi, dans les temps même des plus cruelles persécutions, ils étoient les sujets les plus soumis et les plus fidèles aux lois de l'état, lorsqu'elles n'avoient rien de contraire à la Religion chrétienne.

---

### *Comment on peut connoître si une loi humaine oblige sous peine de péché mortel ou de péché véniel.*

On peut connoître si une loi humaine oblige sous peine de péché mortel ou de péché véniel, par l'importance de la chose que cette loi commande ou défend. Si l'objet de la loi est considérable, la transgression de la loi est un péché mortel. Si cet objet est de peu de conséquence, la transgression est une faute vénielle; pourvu toutefois que quelque circonstance accidentelle ne la rende pas griève.

1. On juge que l'objet d'une loi est considérable, lorsque ce qu'elle prescrit est important pour le bien général, ou pour la tranquillité publique, ou pour les bonnes mœurs.

Pour connoître si une chose est importante, ou si elle ne l'est pas, il ne faut pas la considérer seulement en elle-même, mais encore relativement à la fin que s'est

proposée le législateur en la prescrivant, et au rapport qu'elle a à cette fin : car une chose peut quelquefois être légère en elle-même, et être néanmoins considérable, eu égard à la fin pour laquelle elle a été commandée ou défendue, et aux suites qu'elle peut avoir.

Il y a bien des lois qui, considérées selon ce principe, sont reconnues beaucoup plus importantes qu'elles ne le paroissoient d'abord. Par exemple, la défense de la chasse, dans une garenne près de sa maison, faite à une prêtre; celle de l'entrée dans le cloître d'une maison de religieux, faite aux femmes; celle de boire dans un cabaret, hors le cas de voyage, faite encore aux prêtres, paroissent d'abord d'une excessive sévérité, et ne devoir pas mériter attention. Mais on en jugera autrement, quand on voudra réfléchir sur les grands inconvéniens de la liberté de chasser donnée aux prêtres, sur les scandales qui arriveroient infailliblement, s'il leur étoit permis de fréquenter les cabarets; sur la nécessité d'empêcher les désordres que l'entrée des femmes, dans les maisons des religieux, pourroit causer. La fin de ces lois est d'une grande conséquence, et elle exige la rigueur des défenses qu'elles font; autrement on verroit bientôt à quoi aboutiroit leur indulgence, si elles permettoient ce qu'elles interdisent.

2. On juge que l'objet d'une loi est important, lorsque la loi le commande ou le défend très-étroitement, sous peine de la malédiction éternelle, ou en vertu de la sainte obéissance, pour les religieux. Un législateur ne peut se servir de ces expressions, que lorsqu'il s'agit d'objets de conséquence, et elles en sont la preuve ordinaire. Les termes d'*ordonner*, de *commander*, de *prescrire*, ne signifient rien de précis par rapport à la rigueur de l'obligation; ils conviennent à toutes sortes de lois, soit qu'il s'agisse de choses de conséquence, ou non. S'il est marqué dans la loi qu'elle oblige sous peine de péché mortel, cette preuve de l'importance de l'objet de la loi est encore moins équivoque : car un législateur ne peut ordonner de cette manière, ce qui n'est qu'en matière

légère. On peut dire même qu'une pareille loi seroit injuste, opposée au bien public, et ridicule.

3. On regarde comme un objet important, ce qui est commandé ou défendu sous de grièves peines. Une grande peine suppose nécessairement une grande faute; le châtiment doit être proportionné au péché. C'est pourquoi on a lieu de juger que ce qui est défendu sous peine de mort, par les lois civiles, et que ce qui est puni par l'exil, par la perte des biens, par la perte de la liberté, par quelque châtiment corporel ou infamant, est toujours considérable, et la matière d'un péché mortel. Il en est de même de ce qui est défendu par les lois ecclésiastiques, sous peine d'irrégularité, d'excommunication, de suspense et d'interdit, encourus par le seul fait.

Il n'est pas si certain que tout ce qui est défendu, sous la menace seulement des censures ecclésiastiques, ou des peines de droit, soit toujours une faute mortelle; surtout s'il est marqué par la loi que la censure ne sera encourue par les transgresseurs, qu'après qu'on leur aura fait les monitions canoniques: car alors la peine ne sera pas seulement prononcée pour venger la transgression de cette loi, mais encore pour punir la résistance à l'autorité du supérieur, et le mépris qu'on fait de ses avis et de ses monitions; ce qui fait un second péché, qui, joint au premier, suffit pour fonder une sentence d'excommunication, quoiqu'au fond la chose n'eût d'abord été que légère. Cependant il arrive rarement que les supérieurs défendent, sous peine de censure, ce qui n'est pas péché mortel. Il y a des théologiens qui enseignent que la suspense et l'interdit de quelques-uns seulement des ordres, ne supposent pas toujours une faute considérable. Lorsqu'une chose est défendue *sous les peines de droit*, cette expression générale ne prouve que le péché est mortel, qu'autant que les peines prononcées par la loi, contre l'action dont il s'agit, sont considérables.

4. Enfin, lorsqu'il y a quelque difficulté sur l'importance d'une loi, il faut s'en tenir au jugement des per-

sonnes prudentes et intelligentes, et au sentiment commun des docteurs : c'est la règle la plus sûre qu'on puisse suivre dans cette matière.

Tout ce que nous venons d'établir montre clairement que, pour pécher mortellement dans la transgression d'une loi, même portée par les hommes, il n'est pas nécessaire que l'action par laquelle on la transgresse, ait pour principe un mépris formel du législateur et de ce qu'il ordonne. Lorsqu'on transgresse les lois, c'est le plus souvent le plaisir qui séduit, la passion qui entraîne, l'intérêt qui détermine, l'humeur qui emporte; il peut encore arriver qu'on le fasse par quelqu'autre motif particulier : quoique le mépris pour le législateur y entre quelquefois, il n'est pas la cause ordinaire du violement de la loi.

Nous voyons au nombre des propositions condamnées par le pape Alexandre VII, celle qui enseigne qu'*on ne péche mortellement*, *en manquant au jeûne auquel on est obligé*, *que lorsqu'on le fait par mépris pour la loi de l'Eglise.* Et en effet, quelque respect qu'on ait d'ailleurs pour le législateur et pour sa loi, dès qu'on fait volontairement, librement et avec une pleine connoissance, ce qu'il défend, la transgression est entière et complète, si la loi est importante. Comment donc pourroit-on dire que le péché n'est pas considérable ?

Lorsque saint Bernard dit qu'agir contre le commandement d'un supérieur, n'est pas un péché mortel quand on ne méprise point son autorité, il est facile de voir, par les exemples qu'il en donne, qu'il ne parle que des règles des religieux, dont l'objet est trop peu considérable pour être la matière d'un péché mortel. Tout ce qu'on peut conclure des paroles de ce docteur, est qu'on péche mortellement, lorsqu'on transgresse les lois les moins importantes, si on les viole par mépris pour l'autorité dont elles sont émanées; et c'est ce que nous allons expliquer ici.

Le mépris qui porte à transgresser une loi, peut avoir pour objet, ou la personne du législateur, ou son auto-

rité, ou la chose qu'il prescrit et qu'on regarde comme peu digne d'être l'objet d'une loi et la matière d'un précepte.

Il faut observer que nous ne parlons ici que du mépris formel et positif : car toute transgression d'une loi renferme une désobéissance volontaire à son supérieur, et un défaut de respect pour son autorité. Mais comme on ne fait pas toujours formellement cette comparaison, et qu'il arrive souvent qu'en transgressant une loi, on n'a intérieurement aucun mépris formel pour l'autorité du législateur, l'espèce de mépris tacite et indélibéré qui se rencontre alors dans l'action qu'on fait, n'en change point la nature, et ne la rend pas plus criminelle qu'elle ne l'est en elle-même.

Lorsqu'on transgresse une loi, par mépris pour l'autorité légitime du législateur, autorité qu'on ne veut pas reconnoître, ou à laquelle on ne veut pas se soumettre, le péché est toujours mortel, quoique la chose soit d'ailleurs fort légère. C'est le sentiment commun des théologiens, qui regardent cette circonstance comme très-aggravante ; et elle l'est en effet : car refuser formellement de reconnoître l'autorité du supérieur, et de s'y soumettre, précisément en tant qu'il est revêtu du pouvoir de législateur, c'est refuser de le reconnoître et de se soumettre à lui comme tenant la place de Dieu, et comme exerçant une autorité qui ne vient que de Dieu. Saint Bernard dit que ce mépris égale en quelque sorte tous les crimes; qu'il suffit pour damner celui qui en est coupable; et que d'une faute légère, il en fait un crime que rien ne peut excuser.

C'est donc un péché mortel de transgresser une loi, précisément pour montrer qu'on ne reconnoît point l'autorité légitime du supérieur qui l'a portée. C'est un péché mortel de transgresser une loi par esprit d'indépendance et de révolte contre l'autorité du législateur. C'est un péché mortel de faire une chose, précisément parce qu'elle est défendue; ou de l'omettre, parce qu'elle est prescrite,

ou parce qu'elle l'est par le supérieur de l'autorité duquel on dépend.

---

*Les Lois obligent-elles dans tous les cas, même lorsqu'il y a danger de perdre la vie?*

On ne peut disputer à Dieu le droit de faire des lois d'une obligation si étroite, qu'on soit tenu de les observer, quoi qu'il en puisse coûter. Maître des hommes, arbitre de leur vie, il en peut disposer à son gré. Il a droit d'exiger qu'ils accomplissent ses volontés, quand même une mort inévitable seroit la suite de leur obéissance.

On demande si Dieu a communiqué ce droit aux hommes. Nous répondons qu'il ne le leur a pas communiqué dans toute son étendue; mais que, comme il a donné aux souverains et aux premiers pasteurs l'autorité nécessaire pour procurer le bien public, et pour travailler efficacement à la conservation de l'Eglise et de l'état, on ne doit point douter qu'il ne leur ait donné le pouvoir de porter des lois qui obligent quelquefois dans les circonstances même où l'on ne peut les observer sans s'exposer à perdre la vie: car, dans l'Eglise et dans l'état, tout tend au bien général de la société. Ce bien général pour l'Eglise, c'est le salut des fidèles; et pour l'état, c'est sa prospérité temporelle et la tranquillité publique. Or, il y a bien des cas où les fidèles manqueroient des secours nécessaires, et la république de défenseurs, si ceux qui sont chargés du gouvernement ne pouvoient pas faire des lois qui obligeassent en toute rigueur, même lorsqu'on ne peut les observer sans s'exposer aux dernières extrémités ou à un danger évident de mort. Comment, par exemple, ceux qui sont dans une ville infectée par la peste, pourroient-ils être munis du secours des sacremens, si l'Eglise n'avoit pas le droit d'ordonner aux prêtres d'y demeurer, au risque même d'être attaqués du mal contagieux? Comment l'état

pourroit-il se défendre contre ses ennemis, si le prince n'avoit pas le pouvoir d'obliger les sujets à le défendre, même au péril de leur vie ? L'obligation de ces lois est fondée sur le droit naturel, qui enseigne qu'il faut préférer le bien public au bien particulier.

Les lois positives fixent quelquefois le temps, et déterminent les circonstances dans lesquelles on est obligé de hasarder sa vie pour la défense de la patrie, ou pour le salut des fidèles. On pourroit quelquefois s'imaginer que la nécessité de s'exposer à mourir, n'est pas extrême : la loi fixe les incertitudes. On douteroit encore plus souvent, si l'on y est personnellement obligé : et la loi, en chargeant de cette obligation certaines personnes, montre qu'elle tombe précisément sur ceux qui en sont chargés, et qu'ils y sont tenus préférablement aux autres. Chacun, à la vérité, doit conserver sa vie, mais non dans le cas où le bien de l'Eglise, et celui de l'état en demandent le sacrifice : car le salut des âmes, la gloire de Dieu, l'honneur de la Religion, et la conservation de l'état, doivent être préférés à notre propre conservation.

---

### *Comment peut-on distinguer les lois positives qui obligent au péril de la vie ?*

**On est obligé d'observer une loi positive, quoiqu'on ne puisse pas le faire sans s'exposer à perdre la vie : 1.° lorsque ce qu'elle défend est essentiellement mauvais, et ne peut jamais être permis, dans quelque circonstance que ce puisse être. 2.° Lorsque l'observation de la loi est plus essentielle au bien de la Religion ou de la république, que ne l'est la conservation de notre vie. 3.° Quand le violement de la loi nuit plus à la Religion ou à la république, que la perte de notre vie. 4.° Quand on exige d'une personne, qu'elle viole la loi, en haine de la Religion, par mépris pour la foi, pour l'autorité de l'Eglise, pour l'autorité de son souverain. 5.° Lorsqu'on ne peut**

violer la loi sans trahir son Dieu, sa foi, sa Religion, son roi, sa patrie.

Ce que nous avons dit par rapport au danger de mort, doit être également entendu de la crainte d'un mal considérable. Lorsque les lois obligent malgré le péril de mort auquel elles exposent, il n'est aucun mal qui puisse en excuser la transgression; et lorsqu'elles n'obligent point au péril de la vie, une incommodité notable en dispense communément.

Au reste, c'est une chose bien différente, que d'être obligé en vertu d'une loi à faire quelque chose au péril de sa vie; et de pouvoir volontairement faire la même chose, en s'exposant au même danger : il faut de plus grandes raisons pour en faire un précepte. Il est vrai qu'il en faut aussi de considérables pour le pouvoir faire dans le cas où l'on n'y est pas d'ailleurs obligé. L'homme n'est pas le maître de sa vie, et il n'a pas droit de l'exposer témérairement et sans nécessité; mais il le peut faire sans crime, et même avec mérite, dans des circonstances où il ne conviendroit pas de lui commander. On ne pourroit qu'admirer le courage d'un ami, et la tendresse d'un père, qui s'exposeroient à la mort, et même à une mort certaine, pour sauver la vie d'un ami ou d'un fils. On ne pourroit que louer la charité d'une personne qui, touchée du triste état d'un pauvre mourant, lui donneroit le seul morceau de pain qu'elle auroit dans un temps de famine pour soutenir sa propre vie; ou qui, dans un naufrage, céderoit à quelqu'autre la planche à la faveur de laquelle elle pourroit se sauver. Il ne conviendroit pas néanmoins de faire un précepte de ces actes héroïques de charité. De même, on n'est point ordinairement obligé de sauver sa vie, en se soumettant à certaines opérations honteuses et douloureuses; mais aussi on ne pourroit légitimement les défendre.

*Les Lois fondées sur des présomptions, obligent-elles toujours en conscience?*

Les lois fondées sur des présomptions, sont celles qui n'ont été portées, que parce que le législateur a jugé que l'action qu'il défendoit pouvoit avoir certains inconvéniens, ou que celle qu'il prescrivoit pouvoit procurer un certain bien; quoique cela n'arrive pas toujours. Ainsi, ces lois ne sont point appuyées sur un motif absolu, et sur la nature même de l'action qu'elles prescrivent, mais sur des circonstances particulières qui peuvent ne pas s'y rencontrer.

On distingue ici deux sortes de présomptions : l'une de fait, l'autre fondée sur le danger attaché à de certaines actions. La présomption de fait est celle par laquelle le législateur présume que l'action qu'il défend a été faite d'une certaine manière, et a eu réellement de certains inconvéniens : alors, ou ce que le législateur présume est réellement arrivé, ou il ne l'est pas. Dans le premier cas la loi oblige sans difficulté : dans le second, on peut croire que l'intention du législateur n'a point été d'obliger à l'obéissance, à moins qu'il n'ait marqué expressément le contraire. C'est une espèce d'axiome, dit un célèbre théologien, qu'une loi fondée sur la présomption n'oblige point en conscience, lorsque la présomption est fausse : *lex in præsumptione fundata, non obligat quandò præsumptio falsa est.*

S'il y avoit une loi qui ordonnât d'obliger deux personnes mariées en face de l'Eglise, d'habiter ensemble comme mari et femme, nonobstant un empêchement dirimant secret, pour lequel l'une d'elles demande la dissolution de son mariage, sans cependant pouvoir prouver cet empêchement; celle qui le connoît certainement et en est très-assurée, devroit plutôt, dit le droit, se sou-

mettre humblement à l'excommunication que le juge prononceroit contr'elle pour la forcer d'habiter avec l'autre, que d'obéir à la sentence. La raison en est, que cette loi et cette sentence sont fondées sur une fausse présomption de fait : le législateur et le juge auroient présumé qu'il n'y avoit point d'empêchement, parce qu'il n'avoit point été prouvé. Or, la vérité doit l'emporter sur la présomption : *debet potiùs excommunicationis sententiam humiliter sustinere, quàm per carnale commercium, peccatum mortale operari* ( *Sylv. t.* 2. *q.* 96. *art.* 4. *q.* 20. *concl.* 1. ).

Une loi qui prescriroit une chose évidemment contraire au bien public, laquelle cependant le législateur n'auroit ordonnée, que parce qu'il la regardoit comme utile et même nécessaire à la société; cette loi, dis-je, n'obligeroit point en conscience : elle ne devroit même pas être regardée comme une véritable loi; parce que toutes doivent tendre au bien public.

Les lois fondées sur la présomption du danger attaché à certaines actions, sont celles qui ont pour objet des choses qu'il seroit dangereux de permettre ou de tolérer, parce qu'elles ne se font point communément sans produire de pernicieux effets, ou sans être suivies de quelque mauvaise circonstance. Ainsi, l'Eglise défend de faire profession dans des ordres religieux, avant que d'avoir seize ans accomplis; parce que communément, avant cet âge, on n'a point la maturité d'esprit nécessaire pour prendre un pareil engagement. Il est certain que cette loi oblige toujours, même dans le cas où l'on verroit que celui qui n'a pas encore seize ans, et qui veut s'engager dans l'état religieux, connoît la force de l'obligation qu'il contracteroit par-là.

Il y a plusieurs autres lois, tant ecclésiastiques que civiles, qui obligent pareillement, dans les circonstances même où le mal qu'on a prévu devoir résulter des actions qu'elles défendent, ne se rencontre point; et quoique les conséquences sur lesquelles ces lois sont fondées, n'aient point lieu dans tous les cas. En voici la raison : le motif

de ces lois est que les actions qu'elles défendent, produisent communément de mauvais effets; or, ce motif subsiste toujours. Le législateur en portant sa loi, n'a pas jugé que ce qu'il craignoit se rencontreroit toujours dans tous les cas et dans toutes les circonstances. L'Eglise, par exemple, n'ignoroit pas que plusieurs de ceux qui n'ont pas seize ans, ont quelquefois plus de lumières, de connoissances et de force d'esprit, que ceux qui ont atteint cet âge; et qu'ils peuvent même en certains cas, trouver quelque avantage pour leur salut à s'engager plutôt; mais aussi, l'Eglise sait qu'en général et communément, la plupart ne peuvent prudemment s'engager dans l'état religieux avant l'âge de seize ans. Ce n'est point sur une simple conjecture que sa loi est appuyée, mais sur la certitude d'un danger réel et véritable; et, quoi qu'il en puisse être d'une circonstance particulière, les vœux solennels, faits avant l'âge de seize ans, sont communément prématurés, indiscrets, et exposés à un repentir d'autant plus funeste qu'il seroit inutile, sans la loi qui les défend. Qui n'eût pas cru être dans le cas de l'exception, si elle en eût autorisé quelqu'une à cette loi? C'est d'ailleurs un principe de droit, et même de l'équité naturelle, que les dispositions des lois soient formées sur ce qui arrive communément, sans avoir égard aux circonstances rares et particulières; et que par conséquent elles établissent un ordre général, auquel tout le monde soit obligé de se conformer.

---

*Quelle est la Matière des Lois?*

Nous appelons ici matière des lois, les actions et les choses que les lois prescrivent, qu'elles permettent ou qu'elles défendent.

Les lois ne peuvent avoir pour objet que les actions libres des créatures raisonnables : ces actions peuvent

seules être soumises à leur direction. Ce qui se fait nécessairement d'une certaine manière, n'a pas besoin de règle : l'homme n'en est pas responsable, puisqu'il n'est point le maître de le faire ou de l'omettre à son gré ; de le suspendre, ou de le continuer, lorsqu'il le juge à propos. C'est pour cette raison, que les premiers mouvemens ne sont point soumis à l'empire des lois ; ils s'élèvent en nous lorsque nous y pensons le moins, et sans que notre volonté y ait aucune part. Ce qui dépend de nous, et ce que les lois nous ordonnent, c'est d'arrêter ces mouvemens, dès que nous nous en apercevons, et que nous y faisons réflexion ; ou au moins, d'y refuser notre consentement.

Les choses qui sont l'objet des lois, sont ou bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes. L'office de la loi est de commander ce qui est bon et louable, ou du moins de l'approuver ; de prescrire le temps et les circonstances où on doit le faire. Ainsi, la loi naturelle commande d'aimer Dieu ; elle approuve la libéralité et le désintéressement. Ainsi, la loi de l'Eglise qui ordonne d'entendre la messe les jours de fêtes, de se confesser une fois chaque année, et de communier à Pâques, établit seulement la nécessité de faire ces actions dans un certain temps que la loi de Dieu n'a point prescrit. Ainsi, l'obligation d'offrir à Dieu des sacrifices, qui est de droit naturel, est déterminée par la loi chrétienne au seul sacrifice de la messe, que cette loi nous enseigne être le plus agréable à Dieu ; et la loi ecclésiastique a réglé la manière et le temps de l'offrir.

On peut pousser trop loin la pratique des vertus, et il peut y avoir de l'indiscrétion et du danger ; ainsi, il est du devoir des législateurs d'y mettre des bornes, et de fixer le sage milieu au-delà duquel on ne peut aller. C'est pour cette raison que, quelque louable que soit en lui-même le désir du martyre, l'Eglise ne permettoit point d'aller dans cette espérance, et d'autorité privée, brûler les temples des païens ; de crainte qu'on ne les

irritât par-là, et qu'on ne nuisît à la Religion chrétienne, au lieu de la servir; et parce que de pareils actes auroient été contraires à l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres.

Il s'ensuit de là, que les lois positives peuvent quelquefois, pour de bonnes raisons et en certains cas, défendre certaines actions bonnes en elles-mêmes et par rapport à leur objet.

Telle est la défense de l'Eglise, qui ne veut pas que le saint sacrifice de la messe soit célébré le vendredi-saint.

Telle est encore la défense que les lois civiles font de reconnoître, par les donations testamentaires, les services qu'on a reçus de certaines personnes, à cause des inconvéniens qui en pourroient résulter. La raison en est que, quelque excellente que soit une action, elle peut ne pas convenir dans tous les temps et en toutes sortes de circonstances; et, pour cette raison, être légitimement défendue : et il n'y a point en cela d'opposition entre les lois divines qui commandent et approuvent les actions qui sont ainsi défendues, et les lois humaines qui les défendent; parce que les lois divines ne le prescrivent pas en toutes sortes de circonstances et dans tous les temps; qu'elles chargent même ceux qui sont revêtus de l'autorité nécessaire pour faire exécuter les lois, de régler la manière dont on doit faire ce qu'elles ordonnent, et le temps auquel on doit le pratiquer : et, à l'égard des lois humaines, elles ne défendent ce qui paroît ordonné par les lois divines, que pour des raisons conformes à l'esprit de ces lois divines, et dans le temps où elles ne l'empêchent point. Les exemples que nous venons de rapporter rendent ces réflexions sensibles, et l'application s'en présente d'elle-même à l'esprit.

Il n'en est pas ainsi des actions mauvaises quant à leur objet; les législateurs ne peuvent jamais ni les permettre, ni les commander. La raison de cette différence est, qu'une action bonne en elle-même peut devenir mauvaise à raison des circonstances, et par cela seul qu'elle est défendue; au contraire, ce qui est en soi un

mal, ne peut jamais devenir un bien, pour quelque considération que ce puisse être; suivant la maxime qui enseigne que, pour qu'une chose soit bonne, il faut qu'elle le soit à tous égards, et qu'une chose mauvaise par un seul endroit, et surtout du côté de l'objet, ne peut jamais devenir bonne, ni être permise : *bonum ex integrâ causâ*, dit saint Thomas, *malum ex quocumque defectu.*

Lorsque les lois regardent des choses indifférentes, non-seulement elles imposent l'obligation de les faire ou de ne les pas faire, mais encore elles donnent aux actions qu'elles ont pour objet, un caractère de bonté ou de malice qu'elles n'avoient pas : parce que c'est une chose digne de louange, de faire ce qui est commandé par une autorité légitime; et qu'au contraire faire ce qu'elle nous défend, est une chose mauvaise, et qu'il n'est pas possible de ne pas désapprouver. Ainsi, les choses indifférentes en elles-mêmes, cessent de l'être, à raison de l'utilité ou du désavantage qui en revient à la société ou aux particuliers : utilité et désavantage qui les ont fait prescrire ou défendre.

Si les choses sont absolument mauvaises, les lois ne peuvent que les réprouver et les condamner. Ce que nous disons ici regarde les lois civiles, comme les autres; car se seroit s'en former une fausse idée, que de croire qu'elles n'ont pour objet que la police extérieure, et qu'elles peuvent indistinctement prescrire tout ce qui tient à maintenir la tranquillité publique, soit qu'il soit bon, soit qu'il ne le soit pas. Les lois ne sont établies que pour former de bons citoyens, et conséquemment des gens de bien, *proprius legis effectus, est bonos facere eos quibus datur*, dit saint Thomas. *Ecoutez, ô rois*, dit le Saint-Esprit dans le livre de la Sagesse, *écoutez* ce que je vais vous dire, *et comprenez-le bien. Recevez l'instruction* que je vais vous donner, *juges de la terre. Prêtez l'oreille* à mes paroles, *vous qui gouvernez les peuples, et qui vous glorifiez de voir sous vous un grand nombre de nations. Considérez que vous avez reçu cette puissance du Seigneur*,

*et cette domination du Très-Haut, qui interrogera vos œuvres, et qui sondera le fond de vos pensées*, pour vous en faire rendre un compte exact, et pour vous punir de l'abus que vous en aurez fait; *parce qu'étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé équitablement, que vous n'avez point gardé la loi de la justice, et que vous n'avez point marché selon la volonté de Dieu* (c. 6. 2, 3, 4, 5.).

Aussi saint Paul, en nous recommandant d'obéir aux souverains, *aux puissances supérieures*, nous dit que « les » princes ne sont pas à craindre, quand on fait une » bonne action, mais quand on en fait une mauvaise. » Voulez-vous ne point craindre celui qui a la puissance? » ajoute-t-il, faites bien, et vous en recevrez des louanges: » car il est le ministre de Dieu pour votre bien. Que si » vous faites mal, craignez; parce que ce n'est pas en » vain qu'il porte l'épée, étant le ministre de Dieu pour » punir celui qui fait mal (*Rom.* 13, 3. 4.). »

Les législateurs ne sont donc les *ministres de Dieu* dont ils tiennent toute leur autorité, que *pour le bien des hommes*, pour faire régner le Seigneur sur ceux qui leur sont soumis, pour punir le vice, pour protéger la vertu, et leurs lois doivent être toutes conformes *à la loi de la justice et à la volonté de Dieu.* Aussi les jurisconsultes enseignent-ils qu'on peut réduire ce que les lois prescrivent, à trois choses: vivre d'une manière irréprochable, ne faire tort à personne, rendre à chacun ce qui lui appartient: *juris præcepta sunt hæc: honestè vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere.*

Les lois ne peuvent rien légitimement prescrire qui ne soit moralement possible à ceux à qui elles l'ordonnent : *Deus impossibilia non jubet.* Il n'est point permis aux législateurs de s'écarter de cette règle; et ils ne pourroient faire une loi commune et ordinaire d'une chose trop difficile pour qu'on pût espérer que la loi qui la commanderoit fût observée. C'est pourquoi l'Eglise ne prescrit la chasteté qu'à ceux qui se chargent volontairement de cette

obligation, en embrassant librement certains états qui les y obligent, tels que sont ceux qui reçoivent les ordres sacrés, ou qui font des vœux solennels de religion.

Si quelquefois les législateurs prescrivent des choses pénibles et difficiles à accomplir, ce n'est que dans des circonstances extraordinaires, et qui intéressent essentiellement la nécessité ou l'utilité publique. Par cette raison, dans une ville assiégée, ou en temps de famine, on peut forcer les citoyens à mettre toutes leurs provisions en commun, et tellement réduire la nourriture de chacun, qu'il se trouve obligé à l'abstinence la plus rigoureuse, et à la pratique de la tempérance et de la charité la plus parfaite.

---

*Les Lois humaines peuvent-elles prescrire toutes sortes de vertus?*

Dieu n'ayant confié aux législateurs une portion de son autorité, que pour le bien de la société qu'il les a chargé de gouverner, leur premier devoir est d'autoriser par leurs lois, les vertus qui sont les plus capables de le procurer. Et comme il n'y a point de vertu morale qui, par quelqu'un des actes qu'elle prescrit, ne puisse contribuer à sa manière au bien commun, ou directement, ou indirectement, autant qu'elle établit parmi les hommes une bonne police, et qu'elle règle leurs mœurs et leur conduite extérieure; il n'en est point qui ne puisse être, à cet égard, l'objet de l'attention des législateurs et la matière des lois, même civiles et politiques, autant qu'elles intéressent le gouvernement temporel de la société.

Il ne seroit pas possible d'entrer ici dans le détail de toutes les actions vertueuses qui peuvent ou ne peuvent pas être prescrites par les lois humaines. C'est le bien de la société civile ou ecclésiastique, qui doit en décider : car, pour les actes de vertu qui ne se rapportent qu'au

bien particulier de ceux qui les pratiquent, et ne regardent que leur conduite intérieure, ne contribuant en rien au bien public, qui est la fin des lois, ils n'en doivent pas être l'objet.

---

*Les Lois humaines doivent-elles défendre expressément tous les vices?*

Il est certain, comme nous l'avons déjà observé, que les lois civiles ne peuvent jamais autoriser, comme permis et légitime, ce qui est défendu par la loi naturelle ou par la loi divine : ces deux lois sont supérieures à toutes les lois humaines. Les princes ne peuvent légitimer ce que Dieu défend, ni défendre ce que Dieu commande. D'ailleurs, ce qui est défendu par le droit naturel ou divin, ne peut procurer le vrai bien de l'état. C'est au contraire l'observation fidèle de la loi naturelle et des lois que la Religion prescrit, qui fait la sûreté du trône des rois, et le bonheur de leurs sujets.

Mais, si les princes ne peuvent approuver aucune des choses que la Religion défend, aussi ne sont-ils pas obligés de proscrire, par des lois positives, tous les vices qu'elle condamne. Comme ils sont principalement chargés du gouvernement politique, il n'y a que les vices qui troublent l'ordre public et la société, qu'ils défendent dans leurs états par des lois particulières. L'usage de leur puissance doit, en cela, être réglé par le bien public, qui n'exige pas que l'autorité séculière entre dans de certains détails, ou défende certaines fautes qui n'intéressent point le gouvernement. *Lege humanâ non prohibentur omnia vitia*, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 96. *a.* 2.), *sed solùm graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere; et præcipuè quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quarum prohibitione societas humana servari non posset.* Aussi les princes n'ont coutume de proscrire que les

crimes pernicieux à la société, tels que sont les adultères, les vols, les homicides, et les autres désordres contraires à la justice; les hérésies, les crimes énormes et abominables contraires à la pureté, et qui sont la honte de l'humanité.

Et, à l'égard des autres, ils croient devoir se reposer sur le zèle et les soins des pontifes et des ministres de la Religion. Il n'y a point effectivement de république si bien policée dans laquelle on ne tolère quelques abus, qu'il ne seroit pas toujours prudent de vouloir empêcher. *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur*, dit saint Augustin (*L. de lib. arb. c.* 5.), *multa concedit atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur.*

L'Eglise elle-même ne fait point de lois particulières pour défendre en détail toutes sortes de péchés mortels. Elle se contente de faire les lois nécessaires pour régler la conduite des simples fidèles et de ses ministres, dans l'ordre extérieur de la Religion; et de prévenir tout ce qui pourroit être un sujet extérieur de scandale. A l'égard des fautes qui n'ont point de rapport à la conduite extérieure, elle s'en tient ordinairement à la défense qu'en font les lois divines. Il n'est point cependant de péché mortel, au moins extérieur, qui ne puisse être l'objet des lois ecclésiastiques; parce que Dieu a donné tout pouvoir à son Eglise dans l'ordre du salut, et que tout péché mortel y est un obstacle.

---

### *Les Lois humaines peuvent-elles s'étendre sur les actes intérieurs?*

L'empire des lois divines s'étend sur l'homme tout entier, sur son esprit et sur son cœur, snr ses pensées, sur ses désirs et sur ses sentimens, ainsi que sur ses actions extérieures. Dans l'homme, le bien et le mal viennent du fond de son cœur. *C'est du cœur*, dit Jésus-Christ, *que*

*sortent les mauvaises pensées, les homicides, les adultères, etc.* Il n'eût pas été possible que sa conduite fût bien réglée au dehors, si Dieu ne lui eût défendu, comme il l'a fait, de vouloir le mal, aussi bien que de le commettre, et s'il ne lui eût prescrit d'aimer, de désirer et d'approuver ce qui est bon, juste et conforme au bon ordre, comme de le pratiquer.

Il s'agit d'examiner ici, si Dieu a laissé quelque chose à faire, à cet égard, aux lois civiles et aux lois ecclésiastiques, et si elles peuvent prescrire ou défendre des actes intérieurs.

1. Les lois civiles ne peuvent avoir pour objet des actions purement intérieures, telles que des pensées et des désirs. Les pensées des hommes, et tout ce qui se passe au fond de leur cœur, n'est point du ressort de la puissance des princes de la terre, ils n'en peuvent connoître : ils ne sont chargés que du gouvernement extérieur de la société. De simples pensées et de simples désirs, quelque mauvais qu'ils puissent être, ne peuvent troubler ce gouvernement : comme les pensées les plus saintes, les désirs du bien les plus fermes et les plus ardens, dès qu'ils n'ont point d'exécution, ne peuvent lui procurer aucun avantage. Aussi ne connoissons-nous aucune loi civile qui ait défendu ou commandé des actes purement intérieurs. Celles qui semblent défendre la simple volonté de commettre un crime, et la punir aussi sévèrement que le crime même, doivent être entendues d'une volonté manifestée par des actions sensibles, d'un crime commencé au dehors, consommé par le désir ou l'intention qu'on en avoit, et qu'on n'a pu exécuter entièrement.

Il ne faut pas porter le même jugement des actions extérieures qu'on fait en secret, et qui ne viennent à la connoissance de personne. Les souverains peuvent sans doute commander ces actions ou les défendre, suivant qu'elles sont conformes ou opposées au bien de la société. Et ce seroit mal connoître la légitime autorité que

Dieu leur a donnée, de croire qu'elle ne comprend que le droit de régler la conduite publique des hommes qui vivent sous leur gouvernement. Si leur pouvoir ne s'étendoit pas plus loin, il seroit permis de leur désobéir, lorsqu'on seroit assuré du secret de sa désobéissance; ce qui seroit absolument contraire au bien des états, et conduiroit infailliblement au mépris de toutes les lois.

Aussi, si l'on en excepte un petit nombre de lois, qui ne prononcent de peines contre certains crimes que lorsqu'ils ont été publiquement commis, toutes les autres prescrivent ou défendent certaines actions, en elles-mêmes et indépendamment du scandale qu'elles peuvent causer, et de la connoissance qu'on peut en avoir. Il est vrai qu'il arrive quelquefois que ces actions sont si cachées qu'elles échappent à la connoissance des magistrats et à la vengeance publique; mais, comme elles sont extérieures et sensibles, qu'elles sont de nature à pouvoir être aperçues, et conséquemment punies par ceux qui sont chargés de veiller à l'exécution des lois, les législateurs peuvent légitimement les défendre.

Lorsque les actions intérieures ne font qu'un tout avec les actions extérieures auxquelles elles répondent, il est évident que les lois qui commandent ou défendent celles-ci, commandent ou défendent également les autres : car ce que ces lois défendent ou commandent, ce sont des actes humains, dignes d'un être raisonnable, libres et volontaires : or, une action n'a ce caractère, qu'autant qu'on a la volonté intérieure de la faire. Cette volonté est tellement liée avec l'acte extérieur, que celui-ci ne peut être sans elle, puisqu'on ne peut faire librement ce que la loi commande, ni s'abstenir de ce qu'elle défend, si l'on n'en a pas la volonté. Cette volonté intérieure est donc également l'objet, et du précepte et de la défense.

Ainsi, lorsque les lois règlent les conditions et les formalités des contrats et des conventions que les hommes font entr'eux, elles prescrivent également à ceux qui les font, d'avoir la volonté intérieure de s'engager et de

s'obliger; sans quoi on ne pourroit faire aucun fonds sur les engagemens les plus respectables et les promesses extérieures les plus solennelles; on feroit tous les jours des contrats nuls au for de la conscience, puisqu'ils le sont dès qu'il n'y a point de consentement réel et intérieur; et de là que d'inconvéniens, que de désordres! Que deviendroient alors les liens de la société? et comment pourroient-ils n'être pas rompus, dès qu'on ne se feroit aucun scrupule de manquer à ses engagemens, sous le prétexte du défaut de volonté de promettre et de s'engager? Alors il n'y auroit rien d'assuré parmi les hommes.

Il est vrai que, selon saint Thomas, il y a cette différence entre les lois de Dieu et celles des princes, que ceux-ci se contentent des œuvres extérieures prescrites par leurs ordonnances; et que Dieu, qui voit le fond des cœurs, exige que les actions des hommes soient entièrement conformes à sa volonté, et dignes de lui plaire. Mais cette différence ne tombe point précisément sur la volonté intérieure qui doit produire et accompagner également les actions prescrites par les lois divines et humaines. Elle consiste, 1. en ce que les lois civiles ne prescrivent les actions intérieures que d'une manière indirecte, et autant qu'elles font partie des actions extérieures, qui sont le principal objet de ces lois. Dieu au contraire défend aussi étroitement et aussi directement, par ces lois, les mauvaises pensées et les mauvais désirs, qu'il défend les mauvaises actions. 2. En ce que les hommes sont contens, dès qu'on a rempli extérieurement ce qu'ils ont prescrit par leurs ordonnances; et qu'ils n'examinent point quelles ont été les dispositions intérieures de ceux qui leur ont obéi: mais une obéissance purement extérieure déplaît à Dieu.

Quant aux actes intérieurs qui ne font point partie des actions commandées par les lois civiles, comme seroit le désir de transgresser ces lois, le plaisir de penser aux moyens de les enfreindre et violer impunément, ils n'en sont pas proprement l'objet, à la vérité; mais, comme ils

concernent des choses qu'elles prescrivent ou défendent, ils sont également défendus, au moins par les lois divines qui, dès qu'une action est défendue, défendent de désirer ou de prendre la résolution de la faire, ou même de s'entretenir avec complaisance du plaisir qu'on auroit en la faisant.

2. Par rapport à la seconde question, savoir : si les lois ecclésiastiques peuvent s'étendre sur les actes intérieurs; on peut considérer, dans nos actions, ce qu'elles ont de physique, ou ce qu'elles ont de moral. Ce qu'il y a de physique dans nos actions, c'est d'être produites par la volonté, avec connoissance, sans contrainte et librement. Ce qu'il y a de moral, c'est d'être conformes aux règles, ou d'y être opposées.

Ceci supposé, nous disons que l'Eglise, en commandant ou défendant les actions intérieures, commande ou défend en même temps, non-seulement les actes physiques et intérieurs qui leur sont essentiels, et sans lesquels elles ne seroient pas des actions humaines, c'est-à-dire des actions libres et volontaires; mais encore tous les actes intérieurs, nécessaires pour qu'elles aient cette bonté ou cette malice morale qui est l'objet du commandement ou de la défense que l'Eglise en fait : car c'est surtout dans l'ordre du salut, et par rapport au salut des fidèles, que Dieu a donné à son Eglise le pouvoir de faire des lois ; c'en doit être, et c'en est effectivement l'unique objet. Aussi ne leur défend-elle rien que ce qu'elle juge être un obstacle au salut, comme elle ne leur ordonne que ce qui est le moyen de l'assurer et de l'obtenir.

Ce n'est point par les seuls actes extérieurs et par de simples démonstrations de vertu qu'on peut arriver au ciel; pour le mériter, il faut faire des actions vertueuses et saintes : or, elles ne peuvent l'être véritablement, si l'on n'y joint des actes intérieurs conformes à la sainteté de l'action qu'on fait extérieurement.

Et en effet, l'Eglise ordonne à tous les ecclésiastiques qui ont des bénéfices ou qui ont reçu les ordres sacrés,

de réciter chaque jour l'office divin. Ce qu'elle prescrit, n'est pas seulement cette articulation de paroles et ce mouvement des lèvres, qui forment la récitation de cet office; un pareil commandement seroit indigne d'elle. C'est une prière qu'elle commande : or, sans l'attention intérieure de l'esprit, il n'est point de véritable prière. Cette attention est donc nécessairement et directement l'objet de ce précepte de l'Eglise. C'est pourquoi le clergé de France, en 1700, a censuré la proposition suivante: *On satisfait au précepte du bréviaire, lorsqu'on le récite véritablement, et qu'on prononce bien les paroles, quoiqu'on n'y fasse aucune attention.*

« Je n'évite point, continue l'auteur de la même pro- » position; je n'évite point les distractions volontaires, » et je n'en ai aucun scrupule; parce que je ne me crois » point obligé à l'attention, qui est un acte intérieur. Il » est bon de l'avoir, mais on peut s'en passer; et il n'y a » en cela pas même le plus petit péché. » *Hæc propositio est absona*, dit le clergé de France, *verbo Dei contraria; hypocrisim inducit à prophetis et Christo damnatam his verbis : populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me.*

De même, l'Eglise ordonne à tous les fidèles d'assister à la messe les jours de dimanches et de fêtes; de se confesser au moins une fois chaque année, et de communier à Pâques. Si son intention étoit de ne prescrire que ce qu'il y a d'extérieur et de sensible dans ces actions de piété, on satisferoit à ces préceptes par des confessions et des communions sacriléges, en entendant la messe avec des distractions pleinement volontaires. C'est ce qu'on ne peut penser sans faire injure à l'Eglise; et cette abominable doctrine a été condamnée par les papes Alexandre VII, Innocent XI, et par le clergé de France assemblé en 1700.

On pourroit citer une infinité d'autres exemples, qui prouvent que l'Eglise commande réellement des actes intérieurs : ne le voit-on pas encore évidemment, lorsqu'elle ordonne à ceux qui administrent le Baptême et les

autres sacremens, d'avoir la volonté et l'intention de faire ce qu'elle fait elle-même par leur ministère ? Elle a donc le pouvoir de commander les actes intérieurs nécessaires pour que les actions extérieures qu'elle prescrit aient le degré de bonté qui leur convient. Car le pouvoir de commander une action, renferme essentiellement l'autorité d'ordonner tout ce qui est essentiel à cette action et qui forme son propre caractère ; autrement elle auroit en vain le pouvoir de la commander ; elle a donc le droit de prescrire les dispositions que cette action demande nécessairement pour être faite comme elle doit l'être ; et le bon gouvernement de la société chrétienne exige indispensablement que ce droit lui appartienne. Il est facile de le prouver par les exemples que nous venons d'en donner : car, comment l'Eglise pourroit-elle conduire les fidèles à la fin pour laquelle elle a été établie, si les sacremens n'étoient pas bien administrés et saintement reçus ; si le saint sacrifice n'étoit pas réellement et religieusement offert ; si les prières faites à Dieu, et surtout les prières publiques, n'étoient pas faites avec attention et piété ? Tout cela cependant renferme des actes intérieurs.

On ne peut pas dire que les actes intérieurs dont nous parlons ici, ne soient point prescrits par les lois positives, et que leur nécessité est uniquement fondée sur la loi naturelle, qui veut que les actions de vertu aient toutes les conditions qui sont nécessaires pour qu'elles soient réellement bonnes et vertueuses. La censure des propositions dont nous venons de voir la condamnation, prouve invinciblement que les lois ecclésiastiques prescrivent les actes intérieurs ; car ces propositions ont été condamnées dans le sens de ceux qui les avoient avancées : or, ces auteurs, en soutenant que l'attention n'étoit pas nécessaire pour satisfaire au précepte d'entendre la messe, qu'on pouvoit remplir celui de la confession annuelle par une confession sacrilége, etc., ne parloient que du précepte de l'Eglise : ils n'ont jamais pensé ni pu penser

que, sans actes intérieurs, on pût satisfaire aux préceptes divins. On sait bien que l'attention que demande l'assistance au saint sacrifice de la messe, les dispositions nécessaires pour une bonne confession et pour une bonne communion, sont de droit divin; mais cela n'exclut point les lois positives qui peuvent ordonner et défendre, et qui ordonnent et défendent souvent ce qui l'est déjà par le droit naturel et par les lois de la Religion.

De là il s'ensuit qu'on peut pécher grièvement contre le précepte de l'Eglise, lors même qu'on fait extérieurement, avec la plus grande exactitude, l'action extérieure qui est prescrite. L'exemple d'une messe entendue sans attention, quoiqu'avec le plus grand respect extérieur; d'une communion et d'une confession sacriléges, faites avec les plus grandes démonstrations de piété, en sont une preuve sensible; car ce que l'Eglise ordonne, c'est la digne réception des sacremens, et non le sacrilége: une prière qui rende à Dieu le culte qui lui est dû, et non une action qui ne serve qu'à dissiper l'esprit.

Des auteurs célèbres ajoutent qu'on peut absolument encourir les mêmes peines qui sont portées contre ceux qui manquent à une action extérieure, quoiqu'on n'ait manqué qu'aux dispositions intérieures qui étoient nécessaires pour que cette action fût bonne. Cependant, lorsque l'action n'est pas extérieurement mauvaise, l'Eglise n'a point coutume de la punir par censure, précisément à cause du défaut d'intention qui la rendroit mauvaise: et en effet, nous remarquerons, en parlant des censures et des cas réservés, qu'ils n'ont ordinairement pour objet que les péchés extérieurs et extérieurement condamnables.

Si ceux qui récitent l'office divin sans attention, sont également obligés à la restitution des fruits de leur bénéfice, comme s'ils avoient omis par leur faute de le dire, c'est qu'ils manquent alors à une condition essentielle, pour avoir droit de toucher les fruits de ce bénéfice. Ce n'est point réciter l'office divin, que de le faire sans attention.

A l'égard des peines que l'Eglise prononce contre ceux qui commettront certaines actions, lorsque ces actions sont accompagnées de certaines circonstances purement intérieures, on ne les encourt que lorsque ces circonstances ont réellement eu lieu : par exemple, l'Eglise prononce quelquefois des censures contre ceux qui feront sciemment, et quoiqu'ils connoissent sa défense, des choses qu'elle a défendues; on n'encourt alors ces censures que lorsqu'on a eu connoissance de cette défense; l'ignorance même grossière, quoiqu'elle n'excuse pas de péché, empêche alors de les encourir. De même, quoiqu'on soutienne extérieurement des sentimens opposés à la foi, si au fond on est éloigné de ces sentimens, on n'encourt point l'excommunication portée contre les hérétiques.

---

*Pour accomplir une Loi, est-il nécessaire d'avoir l'intention de l'observer?*

Pour observer un précepte, il n'est pas nécessaire d'avoir positivement intention de l'observer, pourvu qu'on n'ait point de volonté contraire. Par exemple, on entend dévotement la messe un jour de fête que l'on croit être un jour ouvrier; on récite une prière qui a été imposée pour pénitence, ou à laquelle on est obligé par vœu, sans se rappeler que c'est une pénitence à laquelle on doit satisfaire, ou un vœu que l'on doit acquitter : on a alors accompli ces différens préceptes et les lois qui en imposent l'obligation; parce que c'est les accomplir, que de faire librement et exactement ce qu'elles prescrivent. Celui qui fait l'œuvre commandée par la loi, de la manière qu'elle doit être faite, accomplit la loi, quoiqu'il ne sache point que cette œuvre soit commandée, ou que du moins il n'y pense point, dit saint Thomas ( 2. 2. *q.* 04. *art.* 3. ), *licet actus virtutis, cadat sub præcepto, po-*

*test tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti.* La raison est, que le législateur ne commande pas que l'on fasse ce qu'il prescrit, avec intention de satisfaire à la loi, mais seulement que l'on fasse ce qui est ordonné par la loi. Ce qui manque alors du côté de l'intention expresse d'accomplir la loi, est suppléé par l'intention générale et interprétative d'y satisfaire; intention qui eût été actuelle et positive, si le souvenir de ces préceptes étoit venu à l'esprit.

On demande encore ici, si l'on satisfait à un précepte en faisant précisément ce qu'il commande, dans le dessein cependant de ne pas l'accomplir alors, et de n'y satisfaire que dans un autre temps. Par exemple, on entend la messe un jour de fête, par dévotion seulement pour ce moment-là, en se proposant d'en entendre ensuite une seconde, pour satisfaire au précepte. A-t-on satisfait en entendant la première? est-on obligé alors d'entendre cette seconde messe, pour accomplir le précepte?

Une personne à qui son confesseur a imposé pour pénitence une certaine prière, récite ensuite cette prière sans aucun rapport à cette pénitence qu'elle remet à un autre temps : on demande si elle l'a acquittée par-là.

Nous n'examinerons pas ici ce qu'on doit penser des différens sentimens des théologiens sur cette question. Nous dirons seulement qu'il est plus sûr, quand on le peut, d'entendre alors une seconde messe, pour obéir au précepte; et de réciter une seconde fois la même prière, pour satisfaire à sa pénitence.

---

*Pour accomplir une Loi, est-il nécessaire de faire ce qu'elle commande de la manière qu'elle le prescrit?*

On peut considérer, dans ce qui est prescrit par les lois, la substance de l'action et la manière de la faire, telles

que sont les dispositions dans lesquelles on doit être en la faisant, et les circonstances qui doivent l'accompagner. Il est certain que, dès que tout cela est exprimé dans une loi, et qu'on ne le fait point exactement, l'on n'observe point une loi dans toute son étendue. La manière dont on doit faire ce que la loi prescrit, étant aussi prescrite par la loi, est alors de précepte, comme la chose même qui est commandée. Manquer à un point de ce que la loi ordonne, c'est n'obéir qu'à demi, et même, c'est désobéir en effet dans la partie qu'on n'observe pas. Ainsi, les prêtres n'accomplissent point parfaitement la loi qui regarde la célébration du saint sacrifice, s'ils ne l'offrent pas de la manière et selon le rite que prescrit l'Eglise. Leur faute est alors plus ou moins grande, selon que les cérémonies et actions auxquelles ils manquent sont plus ou moins importantes.

Ce qui mérite ici une discussion particulière, c'est l'état dans lequel on doit faire ce que prescrit la loi, le caractère de bonté qui convient à ce qu'elle ordonne de faire, et la fin pour laquelle on le fait.

Lorsqu'une loi veut que ce qu'elle ordonne soit fait en état de grâce, on ne peut accomplir cette loi lorsqu'on est en péché mortel. Il n'y a qu'un petit nombre d'actions pour lesquelles, à cause de leur excellence et de leur sainteté, l'état de grâce soit nécessaire : telle est l'administration des sacremens. Il est encore défendu de les recevoir, lorsqu'on est en péché mortel, s'ils n'ont pas été institués pour les effacer.

Comme les autres lois positives et naturelles qui concernent d'autres matières, ne prescrivent rien de semblable, on peut les accomplir quoiqu'on ne soit pas en état de grâce. Autrement, tandis qu'on est en état de péché mortel, on ne pourroit accomplir aucune loi ; toutes les bonnes œuvres faites en cet état, la prière, les aumônes, l'assistance à la messe même d'obligation, seroient autant de péchés ; ce qu'on ne peut soutenir sans erreur.

On demande s'il faut, pour accomplir une loi, que

l'action par laquelle on l'accomplit soit bonne et honnê...
Nous répondons que, si cette action manque du caractère de bonté qui lui est propre et essentiel, elle ne suffit pas pour accomplir la loi qui l'ordonne ; parce qu'alors elle manque de la bonté qui appartient à sa substance même : c'est pourquoi nous avons dit que, si l'on n'a pas l'attention qu'exige la prière faite à Dieu, on n'obéit pas à la loi qui l'ordonne en certains temps, à certaines heures.

Outre le caractère de bonté qui est propre et essentiel à l'action commandée par la loi, il en est un autre qui vient de la fin ou des autres circonstances qui accompagnent une action bonne et sainte de sa nature. Si cette fin ou ces autres circonstances sont exprimées dans la loi, il est évident qu'elles sont de précepte comme l'action même ; et que, lorsqu'on y manque, on n'a point véritablement observé la loi. Ainsi, lorsque l'Eglise donne des indulgences à ceux qui feront des prières pour une certaine fin, on ne gagne point ces indulgences, si l'on ne fait pas alors ces prières dans l'intention que l'Eglise veut qu'on ait en les récitant.

Les lois humaines n'expriment pas ordinairement l'intention dans laquelle on doit faire ce qu'elles prescrivent ; mais elles supposent au moins qu'on le fera pour une bonne fin : et l'on se trompe, si l'on prétend en général que, pourvu qu'on fasse les choses prescrites par les lois, les législateurs sont fort indifférens sur la fin qu'on a pu avoir en les faisant. Les lois civiles n'ont-elles jamais annulé certains actes, lorsqu'ils ont été faits pour une mauvaise fin? Tels, par exemple, que les testamens dont les dispositions ne viennent que de la mauvaise volonté du testateur pour ses enfans ou ses autres héritiers légitimes.

Il est vrai qu'à moins que la fin d'une action ne soit contraire au gouvernement extérieur, les lois civiles ne renferment point de dispositions à cet égard. Nous avouons aussi que, quand même on ne fait ce qu'elles prescrivent que par un mauvais principe, s'il n'intéresse point le gouvernement et ne concerne que la conscience, comme

lorsqu'on agit par ressentiment, on n'a pas moins accompli par-là les lois aux yeux des hommes; parce que l'action seule est de précepte, et que l'intention ne l'est pas. Mais aussi peut-on dire que l'on ait alors observé les lois comme un chrétien doit le faire? Vous vous attacherez à ce qui est juste, dans la vue de la justice, dit le Seigneur: *Justè quod justum est persequeris* (*Deuter.* 16, 20.).

Lorsque les lois divines prescrivent une chose, le précepte qu'elles en font a nécessairement deux parties. Il oblige, 1. à faire ce qui est commandé; 2. il oblige à le faire pour une bonne fin; car ce que commande la loi divine, ce sont des actions bonnes et vertueuses : or, elles ne le sont point, dès que la fin en est vicieuse. Ainsi, lorsqu'on donne l'aumône par vanité, on n'en accomplit point le précepte : *bona est misericordia*, dit saint Augustin, *sed potest injustè fieri, si, jactantiæ causâ, aliquis pauperi largiatur* (*L.* 1. *in Luc. ad c.* 1.).

Comme le salut des fidèles est l'objet des lois ecclésiastiques, on doit penser que le motif avec lequel on les accomplit entre pour beaucoup dans les dispositions de ces lois; et que si l'on ne pèche pas toujours contre la lettre, on va au moins contre l'esprit de la loi, dès que le motif par lequel on l'accomplit n'est pas bon. Cependant, lorsque l'action est bonne en elle-même, et qu'elle n'est défectueuse que du côté de la fin, de célèbres théologiens enseignent qu'on n'est pas obligé de la faire une seconde fois. Celui, par exemple, qui, par un léger motif de vaine gloire, jeûne un jour ordonné par l'Eglise, n'est pas obligé de jeûner une seconde fois; parce que, disent-ils, l'intention dont il s'agit ne détruit pas entièrement la bonté de l'action qu'il a faite. On doit penser autrement d'une intention vicieuse, incompatible avec la bonté morale de l'action commandée, et qui l'anéantiroit absolument. Ce seroit, par exemple, manquer essentiellement à l'obligation d'entendre la messe, que d'y assister par le motif criminel d'y voir une personne qu'on veut séduire.

### *Est-il nécessaire d'observer les Lois, precisément dans le temps qui y est fixé?*

On peut faire ici trois questions différentes, et demander si, pour obéir aux lois, il faut faire absolument, dans le temps marqué, ce qu'elles prescrivent; si l'on n'est pas quelquefois obligé de prévenir ce temps; enfin, si, après qu'il est passé, l'obligation de la loi est entièrement ôtée, et de telle sorte qu'on ne soit plus tenu à rien.

1. La première question est aisée à décider. Dès qu'il y a un temps fixé pour l'accomplissement d'un précepte, il est absolument nécessaire de l'accomplir dans le temps marqué. Ce temps fait partie de la loi, et l'on doit lui obéir en ce point comme dans tout le reste.

Il faut distinguer ici deux sortes de préceptes, les uns ont un temps expressément fixé pour leur accomplissement : tel est celui d'entendre la messe les jours de fêtes, et de jeûner le carême. On n'observeroit pas ces lois, en faisant dans un autre temps ce qu'elles commandent.

Les autres préceptes ne déterminent que d'une manière générale le temps auquel on doit les observer, et n'obligent qu'à raison du danger où l'on se trouve, ou de la nécessité du prochain : tel est le précepte de l'aumône et celui de la confession dans le péril de mort. Ces préceptes doivent être accomplis le plutôt moralement qu'on le peut; celui de la confession dans le péril de mort, par exemple, doit l'être dès qu'on s'aperçoit du danger dans lequel on est; et celui de l'aumône, dès qu'on connoît la misère qui a besoin d'être soulagée. Cette règle néanmoins a quelque latitude ; et, tandis qu'on s'aperçoit que rien ne presse absolument, on peut différer l'exécution du précepte, parce qu'alors la nécessité n'est pas absolue. Mais il faut prendre garde de s'y méprendre,

et de s'exposer à manquer du temps nécessaire, pour n'avoir pas voulu profiter de celui qu'on avoit, et où ces préceptes commençoient à obliger. Car il y auroit véritablement du péché à ne pas les accomplir dans le temps où l'on pourroit le faire, pour en avoir imprudemment remis l'accomplissement au temps où il n'a plus été possible d'y obéir.

2. On demande si l'on est quelquefois obligé de prévenir le temps marqué pour accomplir la loi. Voici la réponse à cette question.

Ou l'obligation que cette loi impose est attachée au temps marqué par la loi, ou elle n'y est pas attachée. Si l'obligation que la loi impose est attachée au temps exprimé par la loi, en sorte qu'elle ne commence pas plus tôt, et qu'elle cesse dès qu'il est passé, on n'est point obligé de le prévenir, quand même on préverroit qu'on ne pourra pas l'observer dans la suite. La raison en est que, dans cette supposition, l'obligation d'obéir à la loi ne commence pas encore; et que ce n'est point satisfaire à une loi, que de faire ce qu'elle commande, dans un temps où elle n'est point encore en vigueur. Ainsi, lorsqu'on prévoit qu'on ne pourra point, pour de bonnes et légitimes raisons, entendre la messe un tel jour de fête, on n'est point obligé de l'entendre le jour précédent. Par la même raison, on n'est point obligé de jeûner la veille d'un jour de jeûne où l'on sera dans l'impossibilité de le faire. Ces préceptes sont uniquement attachés au jour qu'ils concernent : ils n'ont de rapport qu'à ce jour seulement.

On connoît qu'une obligation est principalement attachée au temps marqué, par les paroles qui l'énoncent dans la loi. Il faut néanmoins observer, que tout ce qu'un supérieur ou une loi prescrit de faire un certain jour, n'est pas toujours nécessairement attaché à ce jour-là ; que l'action en elle-même peut être directement prescrite; et que le temps exprimé par la loi peut n'avoir été marqué que pour déterminer celui qui étoit le plus propre

pour faire l'action commandée. Un confesseur, par exemple, ordonne de faire un certain jour la pénitence qu'il impose. La circonstance du jour n'est pas si essentielle qu'on ne puisse et qu'on ne doive même l'avancer, si on ne peut la faire dans la suite. Le temps n'a été fixé, que comme celui qui étoit le plus convenable. Mais au fond, c'est l'action même qui est le principal objet du précepte qu'on doit nécessairement accomplir un autre jour, lorsqu'on n'a pas pu le faire au jour marqué.

On connoît, en second lieu, la nature de l'obligation, et quel est le temps auquel il faut l'accomplir, par la fin de la loi qui l'impose; c'est même la meilleure manière de la découvrir; car, comme nous venons de le dire, de ce qu'un législateur prescrit une action pour un certain jour, il ne s'ensuit pas toujours nécessairement que l'obligation de la faire soit absolument fixée au jour expressément désigné. Pour le connoître plus sûrement, il faut examiner si cette obligation est une dette et une espèce de charge attachée au temps marqué, telle qu'est le saint office que les prêtres, ceux qui sont dans les ordres sacrés et les bénéficiers, sont obligés de réciter chaque jour; ou si elle a été commandée à cause de la sainteté du temps auquel elle est prescrite, ou pour en relever la célébrité. Tel est le jeûne du carême, tel est celui de la veille des fêtes, ordonné pour disposer les fidèles à les célébrer plus saintement. Tel est encore le saint sacrifice de la messe, prescrit pour la sanctification des dimanches et des fêtes. En faisant plus tôt ou plus tard ce que prescrivent les lois dont nous parlons ici, on feroit des actions saintes et vertueuses, mais on n'accompliroit pas ces lois; parce qu'elles n'ordonnent pas précisément de jeûner et d'assister à la messe, mais de le faire au temps marqué et pour le sanctifier. L'obligation de ces préceptes commence avec le temps prescrit; et, dès qu'il est passé, elle cesse de plein droit.

Comme le précepte d'entendre la sainte messe, et celui du bréviaire, renferment le jour tout entier, il

faut profiter de l'heure où l'on pourra y satisfaire, si on a lieu de craindre de ne pouvoir s'acquitter à une autre heure de cette obligation. Si l'on voit, par exemple, qu'on ne pourra assister à la messe de paroisse, il faut entendre celle qui ordinairement se dit la première. Un prêtre qui voit qu'il ne pourra réciter vêpres après midi, doit les dire dès le matin, et jusqu'à minuit : tandis qu'il lui reste encore du temps pour réciter l'office divin, il est obligé d'en profiter, quand même il ne pourroit le réciter entièrement.

Lorsque la loi n'a point marqué expressément le temps auquel on doit faire ce qu'elle ordonne, et qu'on prévoit qu'on ne le pourra dans la suite, il faut s'acquitter de ce qu'elle prescrit, plus tôt même qu'on n'y eût été étroitement obligé; parce que l'obligation que la loi impose alors, n'est point attachée à un temps déterminé; et que, dans ce cas, le temps où l'on peut l'accomplir est celui-là même où l'on ne peut s'en dispenser : ainsi, celui qui doit entreprendre un voyage de long cours, durant lequel il ne pourra se confesser en tout autre temps de l'année, doit, avant son départ, satisfaire au précepte de la confession annuelle.

3. Le temps fixé pour l'accomplissement d'une loi étant écoulé, on n'est point déchargé pour cela de l'obligation qu'elle impose, lorsque cette loi n'a pas un rapport essentiel à la circonstance du temps qui y est marqué; et qu'elle a pour principal objet la substance de l'action qu'elle prescrit, indépendamment du temps auquel elle oblige. Par exemple, l'Eglise a déterminé le temps de Pâques pour la communion annuelle des fidèles. Le principal objet de cette loi, est la communion ; le temps n'y est qu'une circonstance accessoire. Quoique ce temps soit passé, l'obligation d'obéir au commandement de l'Eglise n'en subsiste pas moins dans toute sa force ; au contraire, elle est en quelque sorte plus étroite ; et, plus on diffère, plus le péché est grand, jusqu'à ce qu'on satisfasse au précepte.

Il faut dire la même chose de l'obligation d'accomplir un vœu ou la pénitence imposée par un confesseur, lorsqu'on n'a pas exécuté ce vœu et fait cette pénitence, dans le temps marqué.

---

*Que faut-il faire lorsque plusieurs lois concourent ensemble ?*

Il arrive quelquefois que plusieurs lois qui ont des obligations différentes, concourent ensemble. Lorsqu'une de ces lois peut souffrir quelque délai, il est aisé de les concilier, en remettant à un autre temps l'obligation de celle dont on peut différer l'accomplissement. Mais souvent c'est précisément dans le même temps qu'il faut faire ce qu'elles prescrivent : peut-on alors, dans le même temps et par une même action, accomplir deux lois différentes? Lorsque cela n'est pas possible, pour laquelle doit-on se déterminer? c'est ce que nous allons examiner dans les deux articles suivans.

I. Est-il possible qu'on satisfasse à deux lois différentes par une seule action? Avant de résoudre cette question, il faut observer, 1. qu'il ne s'agit ici que du cas où plusieurs lois concourent en même temps; 2. que nous ne parlons pas des obligations de justice, auxquelles il est très-certain qu'on ne peut satisfaire par une seule action, parce qu'elles forment des dettes différentes. Je dois à une personne cent pistoles, qu'elle m'a prêtées; je lui en dois autant pour des marchandises qu'elle m'a vendues : en lui payant une de ces deux sommes, je ne me suis pas pour cela acquitté de l'autre; parce que la justice demande que je paie en entier la somme de deux cents pistoles; 3. que nous ne parlerons ici que des lois qui imposent des obligations : car si l'on n'étoit obligé précisément qu'à la même chose, quoique doublement et au même titre de justice, une seule action suffiroit pour satisfaire à tout.

Pour décider maintenant quels sont les cas où l'on peut quelquefois, par une seule action, remplir deux obligations différentes, il faut examiner quel est l'effet de l'action dont il s'agit, et quelle est à cet égard l'intention expresse ou présumée du législateur.

1. Lorsqu'en faisant une seule et unique action pour remplir une loi, on fait cesser le motif qui étoit le fondement de l'obligation imposée par une loi différente, il est visible qu'on a par-là rempli les deux devoirs. Par exemple, on a fait vœu de donner une somme pour aumône à certains pauvres, et on l'a effectivement donnée pour accomplir ce vœu; la loi de la charité obligeoit également à les secourir: or, on a rempli les deux obligations, si, par la somme donnée en conséquence du vœu, on a fait cesser, autant qu'on le pouvoit, leur indigence.

Lorsque deux actions ne sont point incompatibles, et qu'on peut les faire ensemble, on peut dans le même temps accomplir deux lois différentes. Par exemple, lorsque le jeûne ordonné pour la veille d'une fête, tombe un jour des quatre-temps, on peut, par un seul jeûne, satisfaire aux deux lois. Lorsqu'on a fait vœu de jeûner tous les jours de l'année, le même jeûne qui satisfait au précepte de l'Eglise pendant le carême, satisfait aussi au vœu; parce qu'on ne peut pas jeûner deux fois dans le même jour. Mais il n'en seroit pas de même, si on avoit fait simplement vœu de jeûner, sans déterminer aucun jour; parce qu'alors on pourroit jeûner le jour prescrit par l'Eglise, et jeûner un autre jour pour satisfaire à son vœu.

2. On peut remplir en même temps, et par une seule action, deux obligations, lorsqu'on a lieu de penser que telle est l'intention du législateur. On ne le peut pas, lorsque le législateur prescrit deux actions différentes : la raison est, que ces obligations étant fondées sur la volonté du législateur, si elles ont toute l'étendue qu'il a voulu leur donner, elles ne peuvent aussi s'étendre au-delà de son intention.

Le moyen de connoître la volonté du législateur, c'est,

1.° de considérer les termes de la loi qu'il a portée. Ainsi, l'Eglise n'exigeant de ceux qui ont plusieurs bénéfices, qu'une seule récitation du saint office, ils ne sont pas obligés de le réciter autant de fois chaque jour qu'ils ont de bénéfices. Et ceci est d'autant plus juste, que l'Eglise supposant qu'on n'a de revenu qu'autant qu'il est nécessaire pour un honnête entretien, c'est à peu près la même chose, au moins par rapport à l'obligation du bréviaire, d'avoir ce revenu dans un seul bénéfice, ou par le moyen de plusieurs. Au contraire, l'obligation de célébrer la messe, lorsque les bénéfices l'exigent, étant attachée, non précisément à la personne de celui qui les possède, mais aux bénéfices même ; si l'on a plusieurs chapelles chargées d'une messe chaque jour, on ne remplit point cette obligation par la célébration d'une seule messe, et il faut nécessairement faire acquitter les autres. L'Eglise s'est expliquée clairement là-dessus.

On connoît 2.° la volonté de celui qui impose la loi, par l'usage et l'interprétation qu'on a coutume de donner à cette loi et aux lois semblables. Ainsi, lorsqu'un confesseur ordonne par pénitence, d'assister tous les jours de l'année à la sainte messe, on n'est pas obligé d'y assister deux fois chaque jour de dimanche et de fête, à moins que le confesseur ne l'ait prescrit expressément au pénitent.

Tel est le sens qu'on donne communément à ces sortes de lois : et telle est l'intention présumée du confesseur, lorsqu'il ne s'explique pas là-dessus. Il faut en juger différemment, si le confesseur n'avoit prescrit que quelques messes à entendre ; parce que le confesseur doit être présumé avoir eu intention que le pénitent entendît alors d'autres messes, pour satisfaire à sa pénitence, que celles qui sont ordonnées pour les dimanches et les fêtes. Il faut dire la même chose des jeûnes ordonnés à un pénitent par son confesseur, lorsqu'ils concourent avec les jeûnes prescrits par l'Eglise, ou avec d'autres auxquels le pénitent est tenu par quelqu'autre obligation.

Si l'on veut avoir une règle générale pour connoître, dans ces sortes de cas, quelle a été l'intention du confesseur, lorsqu'il ne s'est pas précisément expliqué là-dessus, il nous paroît qu'on peut donner celle-ci.

1.° Un confesseur est censé avoir eu intention que le pénitent satisfît par le même acte à la pénitence qu'il lui a imposée, et au précepte de l'Eglise, lorsque cette pénitence est encore d'ailleurs assez proportionnée aux péchés que lui a déclarés le pénitent; et c'est en conséquence de cette règle, qu'on peut présumer qu'un confesseur, en ordonnant au pénitent d'entendre la messe tous les jours de l'année, n'a pas eu intention, s'il n'a pas déclaré le contraire, d'obliger ce pénitent à entendre deux messes chaque jour de fête.

2.° Un confesseur est censé avoir voulu que la pénitence qu'il a imposée au pénitent, ne fût pas confondue avec une autre obligation que ce pénitent a d'ailleurs, lorsqu'il n'a pu y consentir sans rendre nulle ou presque nulle la pénitence qu'il a imposée. Par exemple, lorsqu'un pénitent est obligé, par le vœu qu'il en a fait, à réciter en certains jours un chapelet; et que le confesseur lui ordonne pour sa pénitence, de dire la même prière aux mêmes jours : s'il suffisoit, dans ce cas, à ce pénitent de ne réciter ces jours-là qu'une seule fois le chapelet, la pénitence ne lui imposeroit aucune obligation nouvelle, et seroit par conséquent réduite à rien. Ce qu'on ne peut croire avoir été l'intention du confesseur, qui a dû, au contraire, vouloir imposer au pénitent une pénitence proportionnée à la grièveté des péchés dont il s'est confessé.

Mais, comme il pourroit arriver que plusieurs pénitens, dans le doute sur l'intention du confesseur, ne se servissent de ces règles que pour se flatter et se faire illusion à eux-mêmes, en retranchant une partie de leur pénitence, nous ajouterons qu'en général on doit présumer que le confesseur a voulu imposer au pénitent une obligation différente de celle qu'il a contractée d'ail-

leurs; parce que, selon une règle de droit, dans le doute, on doit s'en tenir à ce qui est plus vraisemblable, ou à ce qui arrive ordinairement : *Inspicimus in obscuris quod verisimilius est, aut plerumque fieri consuevit.* Or, il est très-probable que le confesseur, en imposant une pénitence, a voulu prescrire des choses auxquels le pénitent n'étoit pas obligé avant qu'elle lui fût ordonnée; surtout si, en retranchant tout ce que le pénitent étoit déjà obligé de faire, cette pénitence considérée elle-même, cessoit d'être proportionnée aux péchés déclarés.

Il y a encore un parti plus sûr que le pénitent doit prendre pour connoître plus clairement quelle est l'intention du confesseur à cet égard; c'est de lui faire connoître l'obligation particulière qu'on a déjà, lorsqu'il veut imposer la même pour pénitence.

On connoît encore 3.° quelle est l'intention du législateur, par la nature même de ce qu'il commande, s'il le prescrit pour le même temps auquel il sait qu'on est déjà obligé à ce qu'il ordonne : il est évident qu'il a permis de remplir ces deux obligations par une seule et même action. Nous avons déjà donné pour exemple, le cas où la veille d'une fête qui oblige au jeûne, tombe un jour de quatre-temps; parce qu'on ne peut pas jeûner deux fois le même jour.

II. Lorsque plusieurs lois concourent ensemble, et qu'on ne peut les accomplir en même temps, ou par une seule et même action, à laquelle est-on obligé d'obéir? Je réponds qu'il faut obéir à la principale, à celle dont l'obligation est plus étroite; et laisser l'autre qui, concourant ainsi avec une autre plus importante, n'oblige point. Pour mieux faire sentir la vérité de cette maxime, il faut en faire l'application aux espèces particulières.

1.° Les lois naturelles doivent l'emporter sur toutes les lois positives et arbitraires. Les premières sont immuables, et fondées sur les règles inviolables de l'équité : aucune autorité n'y peut donner atteinte. Les lois posi-

tives, au contraire, peuvent souffrir des changemens, et même être entièrement abolies. Elles doivent donc nécessairement céder aux lois naturelles. Par exemple ; une personne dangereusement malade a un besoin pressant de mon secours un jour de dimanche ou de fête, et dans le seul temps que j'aie pour aller entendre la messe : non-seulement je puis alors ne pas l'entendre, mais encore je dois par préférence rester auprès de ce malade, pour le secourir dans cette extrémité : la loi naturelle m'y oblige, et elle est supérieure à celle de l'Eglise, qui m'ordonne d'assister à la messe les jours de dimanches et de fêtes. Un supérieur, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 70), commande à ceux qui sont soumis à sa juridiction, de révéler ce qu'ils savent de quelque fait; s'il y en a qui ne le sachent que sous la loi du secret, ils ne sont point obligés à révéler; parce que la loi du secret, étant de droit naturel, le commandement du supérieur en ce cas cesse d'obliger.

Non-seulement, lorsque le droit naturel concourt avec une loi humaine, mais encore lorsque deux lois de droit naturel concourent ensemble, la moindre doit céder à celle qui est principale. Ainsi, dit saint Thomas, la loi du secret n'oblige point, lorsqu'on ne peut pas empêcher un préjudice notable au public ou la mort d'un particulier innocent, sans révéler ce qu'on ne sait que sous le secret. La raison est, qu'on est plus obligé à la défense du bien commun, et de la vie ou innocence d'un particulier, qu'au secret, qui ne sert, en ce cas, qu'à favoriser la mauvaise volonté du prochain. Ceci cependant ne regarde point le secret de la confession, qui est toujours inviolable, et qu'on ne doit jamais révéler, sous quelque prétexte que ce soit.

La loi naturelle renferme des préceptes négatifs, qui défendent certaines choses; et des préceptes affirmatifs, qui en prescrivent d'autres. Lorsque ces préceptes concourent ensemble, il faut accomplir les premiers, dont l'obligation est constamment plus étroite. La raison est,

qu'il ne peut jamais être permis, dans aucune circonstance, de faire ce que la loi naturelle défend : elle oblige alors, *semper et pro semper*, comme s'expliquent les théologiens. Les préceptes affirmatifs, au contraire, qui commandent quelque chose, n'obligent pas de le faire à tout instant. Ils n'obligent point surtout, lorsque l'exécution en est impossible; et elle l'est véritablement, lorsqu'on ne peut y obéir qu'en transgressant un précepte négatif, action essentiellement mauvaise. Il n'est pas permis de *faire du mal, afin qu'il en arrive du bien* : ainsi, les préceptes qui défendent de mentir, de voler, de blasphémer, obligent à tous les momens de la vie, puisqu'il ne peut jamais être permis de le faire. Au contraire, la loi qui ordonne aux enfans d'honorer leurs pères et mères, ne les oblige point de leur donner à tout instant des témoignages de respect. Il faut donc, dans la concurrence de ces préceptes, préférer les premiers à celui-ci; et par conséquent, s'il arrive une circonstance où on ne puisse témoigner son attachement à son père et à sa mère, que par un mensonge ou un larcin auquel ils sollicitent, non-seulement on peut mais on doit encore leur désobéir.

De même, lorsque le précepte de l'aumône, précepte affirmatif, et celui qui défend le larcin, se trouvent en concurrence, en sorte qu'on ne puisse subvenir aux besoins d'une personne qui est dans une grande indigence qu'en prenant le bien d'autrui, quelque bon que soit ce motif il ne pourroit justifier le larcin dans cette circonstance; d'ailleurs, aucune loi n'oblige à donner aux misérables des secours qu'on ne pourroit leur procurer qu'aux dépens d'autrui. Il ne faut pas croire que, dans cette espèce de conflit des lois opposées, il s'agisse de transgresser l'une ou l'autre et de se déterminer pour le moindre mal : une seule loi oblige alors.

2.° Les lois positives émanées de Dieu doivent être observées préférablement à toute autre loi. Les commandemens de Dieu sont les premiers de tous les commandemens. Il faut obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes, disent

les apôtres : *obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Les hommes n'ont point d'autorité pour ordonner ce que Dieu défend, ou pour interdire ce que Dieu commande. *Non audiat servus carnalem dominum*, dit saint Jérôme, *si contraria Dei præceptis voluerit imperare. Si aliquid proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator*, dit saint Augustin (*Serm. de verb. Apost.*), *numquid dubitas, isto contempto, illi esse serviendum? Ergò si aliud imperator, et aliud Deus, quid judicatis!*

3.° Dans le concours des lois positives émanées de différens législateurs, il faut obéir à celui qui est revêtu d'une autorité supérieure. C'est l'autorité qui est le principe et le motif de notre soumission ; il faut donc préférer la plus grande, et lui obéir. Les ordres des souverains doivent l'emporter sur ceux des seigneurs particuliers dans leurs royaumes. Si un père, ou un maître, exige de ceux qui lui sont soumis, des choses contraires aux commandemens de l'Eglise ou aux lois de l'état, il n'est pas permis de leur obéir. L'autorité des pères sur leurs enfans, celle des maîtres sur leurs domestiques, doivent nécessairement être subordonnées à la puissance publique chargée de procurer le bien de la Religion et celui de l'état.

4.° Les lois qui imposent une obligation de justice, doivent avoir la préférence sur celles qui ne sont fondées que sur la charité ; parce que ce qui est de justice, est de droit étroit ; et que la charité ne prescrit rien, qu'après que les devoirs de la justice ont été remplis. Celui qui n'a de superflu qu'une somme qu'il doit à un autre, n'en peut faire l'aumône aux pauvres : ce seroit faire l'aumône du bien d'autrui. On suppose cependant, en ce cas, que la nécessité des pauvres n'est pas extrême ; on suppose encore que la nécessité du paiement de cette dette n'est pas aussi pressante que la misère des pauvres ; parce que, si l'on peut légitimement différer alors de s'acquitter de sa dette, les lois de la justice et celles de la charité ne concourent plus ; et on peut les accomplir successivement.

5.° Les lois qui prescrivent des actes de vertus différentes de celle de la justice, doivent, lorsqu'elles concourent ensemble, être observées selon que ces vertus sont plus ou moins excellentes. C'est sur ce principe qu'il est permis à ceux qui, en veillant les malades, ont besoin de prendre quelque nourriture pour se soutenir, de le faire même aux jours de jeûne ; parce que la charité qui prescrit le soin des malades, est une vertu plus excellente que la tempérance, qui est le fondement de la loi du jeûne.

Les règles dont nous venons de parler, supposent toujours que l'obligation qu'imposent les lois qui concourent ensemble, est également étroite. Car, quoique les lois naturelles, par exemple, doivent l'emporter sur les lois positives, il faut néanmoins obéir à celles-ci, lorsque l'obligation qu'elles imposent est plus considérable que celle qui est de droit naturel. On est obligé, sous peine de péché mortel, d'assister à la messe les jours de fêtes et de dimanches, si la maladie de celui dont on est chargé d'avoir soin, en donne le temps et le moyen. L'obligation de soulager et de servir ce malade, étant alors légère et proportionnée à la nature de sa maladie, n'est pas une raison suffisante pour se dispenser d'obéir au précepte de l'Eglise, d'assister en ces saints jours au saint sacrifice de la messe.

---

### *Quelles sont en général les personnes que les Lois obligent.*

Il ne faut que connoître le droit du législateur et l'étendue de son autorité, pour savoir en général quelles sont les personnes qui doivent obéir à ses lois. Car il est évident qu'elles obligent tous ceux qui sont soumis à son autorité, et qu'elles n'obligent qu'eux seuls. Elles obligent tous ceux qui sont soumis à son autorité : point de distinction à cet égard, à moins que la loi ne la fasse

elle-même. Elles n'obligent point ceux qui ne sont pas soumis à son autorité : le pouvoir législatif est un pouvoir de juridiction : or, tout acte de juridiction ne peut s'exercer que sur des sujets. *Extrà territorium, jus dicenti impunè non paretur*, dit le droit. Dans les articles suivans nous examinerons en détail diverses questions sur cette matière.

### 1. *Les lois obligent-elles les enfans et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?*

Les lois n'obligent point les enfans qui n'ont pas encore atteint l'âge de la raison. Toute loi est une règle de mœurs, et suppose dans ceux à qui elle est adressée, l'intelligence pour comprendre ce qui leur est commandé et ce qui leur est défendu : or, peut-on dire que les enfans qui n'ont pas l'usage de la raison, aient cette intelligence?

Les enfans doivent, à la vérité, être baptisés après leur naissance, et sans attendre qu'ils aient l'âge de raison; parce que le Baptême est un moyen qui leur est absolument nécessaire pour le salut; mais, à proprement parler, on ne peut pas dire pour cela qu'ils doivent obéir à la loi qui oblige à recevoir le Baptême, de manière que ce soit un nouveau péché pour eux de n'être pas baptisés. La privation du Baptême les laisse en effet souillés de la tache originelle, mais elle ne les rend pas plus coupables. Voilà la différence qu'il y a entr'eux et les adultes; ceux-ci, lorsqu'ils négligent de recevoir le Baptême, sont coupables, non-seulement par le défaut d'un remède nécessaire au salut, tel que le Baptême, mais encore à cause de leur désobéissance à la loi qui oblige de le recevoir. Mais on ne peut pas dire que les enfans qui ont le malheur d'en être privés, soient coupables de la même désobéissance.

Si l'on punit les enfans à cet âge pour les fautes qu'ils font, ce n'est qu'afin de leur en inspirer de l'horreur, et pour les former au bien auquel il convient en toute ma-

nière de les accoutumer de bonne heure, afin que lorsqu'ils auront atteint l'âge de raison, ils se portent plus aisément à l'accomplissement de leurs devoirs, dont ils se seront déjà fait une espèce d'habitude.

Ils imitent volontiers et ordinairement ce qu'ils voient faire; c'est pourquoi on doit être attentif à ne rien faire devant eux qui soit mauvais, de crainte de les porter au mal, et de leur en faire insensiblement contracter l'habitude : car le penchant à faire ce qu'on a déjà fait, ou ce qu'on a coutume de voir faire, semble se former plus aisément à cet âge. Combien de personnes qui n'ont vécu dans le crime, le libertinage et l'impiété, et qui n'ont fait une fin malheureuse, que parce qu'elles ont été, dès l'âge le plus tendre, témoins oculaires des crimes, du libertinage et de l'irréligion de ceux dont elles avoient reçu l'éducation! Plût à Dieu que les exemples en fussent plus rares aujourd'hui!

Il résulte de ce que nous venons de dire, que les pères et mères, et les autres personnes chargées de l'éducation des enfans, doivent soigneusement les empêcher de faire des actes contraires aux lois. D'ailleurs, ces personnes seroient évidemment coupables elles-mêmes, si elles toléroient des actions de ce genre, aux enfans qui leur sont confiés; bien plus encore si elles les y engageoient. Par exemple, la loi qui défend de voler, n'oblige pas personnellement les enfans, quand ils n'ont pas atteint l'âge de raison; cependant il est certain que les personnes qui en sont chargées, sont coupables des vols qu'elles leur laissent faire, par dessein prémédité, et qu'elles sont obligées à restitution, même quand la chose volée auroit été entièrement employée pour l'enfant qui a fait le vol. Car, quoique les enfans ne puissent être personnellement soumis aux lois, les parens, tuteurs ou maîtres, y sont soumis pour eux en pareils cas. On ne peut donc trop recommander à tous ceux qui sont chargés de l'éducation des enfans, de veiller sur eux et de ne point attendre qu'ils aient atteint l'âge de raison, pour les former à la vertu.

Quels malheurs leur prépareroit-on peut-être pour l'avenir, si l'on craignoit de leur apprendre trop tôt à craindre et à aimer le Seigneur ! On a d'autant plus de tort, dans les premières années, de regarder les enfans comme incapables d'instruction, que ce ménagement pour eux, en leur épargnant la peine des leçons, n'a lieu que quand il s'agit de les élever pour Dieu : car, s'il s'agit de les former pour le monde, on croit ne pouvoir leur inspirer de trop bonne heure du goût pour ses sentimens et ses maximes : pourquoi donc trouvera-t-on plus de difficulté à les instruire sur les premiers devoirs du chrétien? Si les premiers élémens de la Religion semblent surpasser leur capacité, il ne faut pas pour cela se lasser de les leur faire apprendre et de les leur répéter sans cesse, en les leur expliquant en termes courts, précis et les plus intelligibles que l'on pourra trouver ; peu à peu, en les leur faisant goûter, on leur en procurera l'intelligence, et les peines prises pour leur instruction porteront leurs fruits dans leur temps.

D'ailleurs, quoique les enfans ne soient communément censés avoir l'âge de raison qu'à l'âge de sept ans, l'expérience montre cependant tous les jours, que la raison se développe souvent plus tôt dans les uns que dans les autres ; que la malice peut aussi quelquefois suppléer à la foiblesse de l'âge, et que souvent il en est qui ne sont plus enfans, quoiqu'ils paroissent l'être encore. On ne doit donc pas toujours regarder les enfans qui n'ont pas atteint l'âge de sept ans, comme entièrement incapables de recevoir l'instruction, et de comprendre ce qu'on leur commande ou ce qu'on leur défend.

Ces réflexions justifient le pieux usage de faire assister à la messe, les enfans qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, en leur apprenant, par des leçons fréquentes, à respecter nos saints mystères; et, autant qu'ils en sont capables, comment ils doivent y assister. On y réussira insensiblement, en leur disant sans cesse et selon leur portée, pourquoi ils doivent y être avec modestie. C'est

parce qu'on n'a pas eu cette attention dans leurs premières années, qu'on voit tant de personnes déshonorer nos temples et outrager Jésus-Christ, par leurs irrévérences et leurs profanations, dans le temps de la célébration du saint sacrifice.

Si l'on avoit toujours soin de faire pratiquer aux enfans, même avant l'âge de raison, l'abstinence du carême et des autres jours de l'année, ordonnée par l'Eglise, selon cependant que leur santé et la force de leur tempérament le permettent, on ne verroit pas un si grand nombre de gens prétendre, sans avoir cependant jamais fait essai de leurs forces sur ce point, qu'ils ne peuvent absolument soutenir la rigueur de l'abstinence, et en alléguer la plupart, pour unique raison, la dispense continuelle que ceux qui les ont élevés, leur en ont accordée, et qu'eux-mêmes, quand ils ont été leurs maîtres, s'en sont de tout temps donnée.

C'est ici le lieu de répondre à une demande que l'on fait souvent, et qui intéresse les monastères. Pourquoi, dit-on, seroit-il défendu de faire entrer dans les monastères des religieuses, même avant l'âge de six ans, de petits enfans de différent sexe, surtout lorsqu'ils y ont des parentes religieuses; puisqu'avant l'âge de raison ils ne sont pas soumis aux lois de l'Eglise?

Sans vouloir examiner les divers sentimens des théologiens sur cette question, nous croyons qu'il suffit d'observer, qu'il paroît plus conforme à l'intention du concile de Trente, lorsqu'il a fait son décret sur la clôture des maisons religieuses, de n'avoir aucun égard à l'âge des enfans, lorsqu'il s'agit de les empêcher d'entrer dans les maisons religieuses, et d'en interdire l'entrée à tous sans exception. Indépendamment de plusieurs abus que la permission de les y recevoir occasionne fréquemment, n'est-ce pas un grand mal, souvent presqu'irrémédiable, d'exposer à des dangers affreux, la pureté des religieuses, surtout lorsque ces enfans sont de différent sexe, par les caresses, la plupart du temps excessives et indécentes

qu'elles en peuvent recevoir ? *Et cum illâ ætatulâ, sermonis ac vitii ignarâ, peccatur impuniùs*, dit un célèbre théologien. Nous ne voyons aucune raison qui puisse justifier davantage la permission de faire entrer dans une maison de religieux, des enfans d'un autre sexe.

Ce que nous venons de dire des enfans qui n'ont pas atteint l'âge de raison, doit, avec proportion, s'appliquer aux insensés, lesquels étant privés de l'usage de la raison, ne sont pas non plus obligés par les lois. Ils sont même ordinairement fort au-dessous des enfans : car, dans ceux-ci, on remarque bientôt une raison naissante qui les rend capables d'instruction ; mais on n'aperçoit rien de semblable dans les insensés. Ceux qui ne sont fous que par intervalles, n'étant pas en état, dans les temps de leurs accès, de comprendre ce qu'on voudroit exiger d'eux, ne sont alors obligés à aucune loi, et ne pèchent point quand ils les transgressent; mais, lorsque la raison leur revient, l'obligation de la loi renaît pour eux.

A l'égard des gens ivres, comme ce n'est que par hasard, pour quelques momens, et ordinairement par leur faute qu'ils ont perdu la raison, l'obligation des lois, même positives, ne cesse point pour eux; et on ne pourroit sans péché les exciter à quelque chose de contraire à ces lois, lors même qu'étant le plus abrutis par le vin, ils ne pécheroient pas en la faisant. Si on leur donnoit, par exemple, de la viande à manger dans un jour d'abstinence, ils ne pécheroient pas en en mangeant, si leur ivresse étoit absolument involontaire dans son origine; mais celui qui les engageroit à en manger, pécheroit dans ce cas.

Quoiqu'on puisse justement imputer à ceux qui se sont enivrés par leur faute, les péchés qu'ils commettent tandis qu'ils sont dans l'ivresse, parce que ces péchés sont volontaires dans leur cause, on ne peut tirer contre eux à conséquence les marchés qu'ils font et les engagemens qu'ils contractent en cet état. Les lois n'autorisent point de pareilles conventions; elles exigent absolument, pour la validité d'un engagement, que l'on sache ce que

l'on fait, dans le temps même qu'on y donne son consentement; et cela est d'autant plus juste, que celui qui a surpris ce consentement lorsque la personne ivre n'étoit pas en état de le donner, ayant lui-même agi contre les lois qui défendent de contracter avec ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, mérite d'être privé de l'avantage qu'il espéroit d'en retirer.

### 2. *Quelles sont les Lois qui obligent les infidèles?*

Les infidèles sont soumis aux préceptes de la loi naturelle; on n'en peut pas douter. Ils sont tenus d'obéir aux lois positives dont Dieu est l'auteur. L'Evangile les oblige aussi; Jésus-Christ ayant ordonné à ses apôtres de l'annoncer à toutes les nations et à tous les hommes sans distinction, en menaçant de condamner sans miséricorde tous ceux qui refuseront de croire les vérités saintes qu'il nous a enseignées, et d'écouter sa doctrine. Il n'est pas moins certain qu'ils doivent être soumis et fidèles aux princes dont ils sont sujets, ou dans les états desquels ils se trouvent; mais ils ne sont pas soumis aux lois de l'Eglise : car ils ne lui appartiennent par aucun endroit.

Ce que nous venons de dire des infidèles, doit s'entendre également des juifs, qui n'ont jamais fait partie de l'Eglise chrétienne, et ne lui appartiennent pas plus que les païens.

Il faut juger différemment de ceux qui, après avoir reçu le Baptême, ont renoncé à la Religion de Jésus-Christ, pour embrasser le paganisme. Ces apostats ayant été membres de l'Eglise, doivent être mis au nombre des sujets rebelles, dont la révolte est un crime et non une dispense des lois auxquelles ils doivent être soumis.

### 3. *Les Lois de l'Eglise obligent-elles les hérétiques?*

Cette question peut être entendue, ou du droit qu'a l'Eglise de faire des lois qui obligent les hérétiques, ou

de l'intention de l'Eglise, de comprendre les hérétiques dans ses lois.

La première question est sans difficulté. Car demander si l'Eglise a droit de faire des lois qui obligent les hérétiques, c'est demander si un prince a droit d'en publier qui obligent ceux de ses sujets qui se sont révoltés contre lui. La révolte des hérétiques n'a pu donner atteinte aux droits de l'Eglise sur eux. Ils sont devenus ses enfans par le Baptême qu'ils ont reçu; on ne peut donc, dans aucun cas, les affranchir de l'obligation d'obéir à ses lois. Quoique de fait ils ne soient plus membres de l'Eglise, ils le sont toujours de droit; en ce sens que l'Eglise, après leur révolte, conserve sur eux tous ses droits, et en quelques lieux qu'ils habitent : car son autorité sur ses enfans n'a point d'autres bornes que l'univers; et par conséquent elle doit s'étendre jusqu'aux endroits même où elle n'est pas reconnue.

Comment donc peut-on dire que l'intention de l'Eglise soit de dispenser les hérétiques de l'obligation d'obéir à ses lois? Il n'y auroit point sur cela de variété d'opinions parmi les théologiens, s'il ne s'agissoit que des lois de l'Eglise qui prescrivent ou défendent seulement quelque chose, sous peine de péché. Mais il y en a d'autres qui causent de grandes difficultés parmi les docteurs, telles que sont les lois de l'Eglise sur le mariage. On peut, sur ce sujet, lire dans le traité du Sacrement de Mariage, ce que nous avons dit du mariage des hérétiques.

### 4. *Dans quels cas les étrangers, les voyageurs et les vagabonds, sont-ils obligés d'obéir aux Lois?*

Les étrangers, sont ceux, ou qui demeurent pour quelque temps hors du lieu de leur domicile, dans lequel ils sont d'ailleurs dans le dessein de retourner, ou qui ne sont pas originaires du lieu où ils ont établi leur domicile. Les vagabonds sont ceux qui n'ont aucun domicile,

et qui sont aujourd'hui dans un endroit, demain dans un autre, sans se fixer nulle part. Les voyageurs sont ceux qui ne font que passer par un lieu, ou dont le séjour y est de courte durée.

On n'est point obligé d'obéir aux lois de son diocèse ou de sa patrie, tandis qu'on en est absent, pourvu toutefois que cette absence ne soit pas *in fraudem;* pourvu encore qu'on ne doive pas être censé transgresser ces lois dans le territoire de son diocèse ou de sa patrie. On en trouve la preuve dans cette maxime du droit, que nous avons déjà citée ailleurs: *extra territorium jus dicenti, impunè non paretur.*

1.° Nous avons dit, pourvu que cette absence ne soit pas de leur part, *in fraudem* : car c'est une maxime généralement reçue, *nemini fraus sua patrocinari debet.* Ainsi, celui qui s'absente du lieu où il demeure, pour éviter l'obligation du jeûne qui y est ordonné un certain jour, ou celle d'y sanctifier un jour de fête, et qui va dans un autre où il sera permis ces jours-là de manger gras, et de vaquer aux œuvres serviles, pèche mortellement, et encourroit, si elle y étoit portée, la censure contre ceux qui n'observeroient pas ce jeûne, ou qui ne sanctifieroient pas cette fête. Et que deviendroit le bon ordre, s'il étoit permis à chacun de se dispenser par la fuite, de l'obéissance due aux lois de l'Eglise.

2.° Nous avons dit, *pourvu encore qu'ils ne doivent pas être censés transgresser ces lois dans le territoire même de leur domicile.* C'est pourquoi un ecclésiastique qui possède un bénéfice auquel est attachée l'obligation de résidence, et qui néanmoins n'y réside point, encourt les censures portées par les ordonnances du diocèse où ce bénéfice est situé. Il désobéit à ces ordonnances dans le lieu où il demeure, quoiqu'il ne soit pas dans le même diocèse; parce que, lorsqu'on n'est pas où on est obligé d'être, on est censé y pécher, si on n'y fait pas ce qui doit y être fait.

De même, lorsque durant son absence de sa patrie,

on fait une action qui lui est préjudiciable, on n'en est pas moins soumis à la rigueur des lois qui y sont observées; parce que ce que l'on fait alors, a un rapport essentiel avec le lieu où ces lois sont en vigueur; et que c'est là où on est censé le faire. Celui qui, d'un endroit hors de son diocèse, y tue une personne, encourt la censure qui y est établie contre les homicides; parce que, quoiqu'il n'y soit pas véritablement, c'est là néanmoins que le crime qu'il a commis, a produit son effet.

Il y a des lois auxquelles ceux même qui ont absolument transféré leur domicile hors de leur patrie, ne laissent pas que de rester soumis. Telle est, par exemple, la loi qui défend de porter les armes contre son souverain naturel, ou d'entrer dans des complots nuisibles à son pays. Ceux qui ayant tout-à-fait quitté leur patrie, quant au domicile, y ont néanmoins conservé des biens, restent obligés à cet égard, par les lois et coutumes qui y sont en vigueur concernant les possessions et propriétés. Ils sont de même obligés en conscience, d'acquitter les impositions du prince, relatives à ces biens.

Les étrangers sont obligés aux lois des lieux où ils viennent établir leur domicile. Ils n'y sont plus alors véritablement étrangers; ils deviennent, par cette demeure et ce domicile, citoyens et membres de la société pour laquelle ces lois ont été faites. On doit dire à peu près la même chose de ceux qui demeurent dans un lieu pendant un temps considérable de l'année; comme les écoliers qui étudient dans les universités, et qui sont soumis aux lois qui s'observent dans les lieux où ils ont cette espèce de domicile.

Il y a des choses qui exigent qu'on soit domicilié dans le lieu où on les veut faire, comme le mariage; les lois, faites sur ces matières, ne regardent point les étrangers qui n'ont quitté que pour un temps le lieu de leur demeure ordinaire. Il y a des choses qui exigent qu'on soit originaire du lieu où on veut les faire; les lois faites sur ces matières, ne regardent point les étrangers même domiciliés.

Si les étrangers sont tenus aux lois particulières des lieux où ils se trouvent, ils le sont à plus forte raison aux lois générales de l'Eglise, quoique leur pays ait à cet égard des priviléges particuliers. Un Milanois, par exemple, hors de son diocèse, est obligé de jeûner les quatre jours qui précèdent le premier dimanche de carême. L'usage de ne point jeûner ces jours-là à Milan, n'est point un privilége personnel, mais seulement local, et qui ne passe point au-delà du territoire où il est établi.

Les voyageurs ne peuvent se dispenser de se conformer aux lois des lieux où ils se trouvent. C'est la réponse que saint Ambroise fit à saint Augustin, qui lui demandoit s'il devoit, lorsqu'il étoit à Milan, jeûner le samedi comme on le faisoit à Rome : *Cùm Romam venio*, lui dit saint Ambroise, *jejuno sabbato : cùm hîc ( Mediolani) sum, non jejuno. Sic etiam tu, ad quam fortè Ecclesiam veneris, morem illius serva, si cuiquam non vis esse scandalo, vel quemquam tibi.*

Saint Augustin dit aussi (*Confes.*, *l.* 3. *c.* 18.), que ce qui est appuyé sur les coutumes ou les lois d'une nation ou d'une ville, doit être respecté par l'étranger qui s'y trouve, comme par le citoyen.

Et en effet, le bon ordre exige que les lois soient gardées par tous ceux qui se trouvent dans le lieu pour lequel elles sont établies : autrement, que deviendroit cette uniformité si nécessaire pour y maintenir la tranquillité publique ? Dès que les lois obligent dans le territoire qui dépend du législateur dont elles sont émanées, c'est une conséquence évidente, qu'elles obligent tous ceux qui sont dans ce territoire, tandis qu'ils y demeurent; et de même que celui qui se transporte dans un lieu pour y fixer son domicile, se soumet par-là d'une manière fixe et permanente aux lois qui y sont en usage; ainsi, celui qui ne veut y demeurer qu'en passant, se soumet par une égale proportion aux mêmes lois, pour tout le temps qu'il doit y être. De même encore que celui qui sort de son diocèse ou de sa province, cesse d'être

tenu d'obéir aux lois particulières qui y sont en vigueur, et que ce n'est qu'en y rentrant qu'elles prennent leur force à son égard; ainsi, en entrant dans un autre diocèse ou dans une autre province, doit-on être par-là assujetti à la forme du gouvernement ecclésiastique et politique qui y est reçue; et cette obligation répond exactement au séjour qu'on y fait. On ne peut disputer au législateur le pouvoir d'obliger à obéir à ses lois, ceux qui se trouvent dans un lieu soumis à son autorité; on ne peut pas même dire qu'il n'a pas la volonté de les y astreindre : car, dès que le bien commun, principal objet de toutes les lois, le demande, il n'est pas possible qu'il n'ait pas eu l'intention de les y comprendre. Or, quels troubles ne causeroit pas dans une ville, dans une province, dans un diocèse, la liberté d'y vivre sans aucun égard pour les lois qui y sont établies? et quels effets y produiroient souvent les ordonnances les plus sages et les plus nécessaires?

Il y a plus: une preuve sans réplique que les étrangers et les voyageurs sont soumis à la juridiction du législateur, dont l'autorité est reconnue dans les lieux où ils se trouvent, c'est qu'il y a des lois qui n'y sont faites que pour eux. Telles sont les lois faites dans ce royaume, pour régler la manière dont les étrangers doivent s'y conduire. Telle est la défense faite dans plusieurs diocèses, aux prêtres étrangers, d'y célébrer la sainte messe, sans la permission de l'évêque diocésain.

On demande si un voyageur qui ne fait que coucher dans un endroit, et qui doit en partir le lendemain matin, est obligé, avant que de partir, d'y entendre la messe, lorsque ce lendemain doit y être un jour de fête.

Nous ne nous arrêterons pas à expliquer ici les raisons qui appuient les différens sentimens des théologiens sur cette question : nous dirons seulement qu'il nous paroît plus sûr de conseiller à ce voyageur d'entendre alors la sainte messe avant que de partir, s'il le peut. Il nous paroît encore à propos d'observer ici, que les théologiens

même qui croient que l'on n'est pas en ce cas obligé d'entendre la messe, conviennent qu'il faut à cet égard, faire une grande différence entre un habitant du lieu où la fête se célèbre, et le voyageur qui ne fait qu'y passer. Le premier, disent-ils, est absolument obligé d'entendre alors la messe avant que de partir, quoiqu'il doive partir de grand matin, et se trouver avant midi dans un lieu où il n'est pas fête. La raison qu'ils en donnent, c'est que les lois d'un pays obligent plus directement et plus fortement le citoyen que le voyageur, pour qui ce sont des lois en quelque sorte étrangères, auxquelles il n'est obligé que par hasard, d'une manière passagère, et autant qu'il y séjourne assez long-temps pour pouvoir les remplir. Quant au citoyen, les lois de son pays sont ses propres lois. Pour être exempt de l'obligation qu'elles imposent, il faudroit qu'il en fût absent : or, il ne l'est pas au commencement du jour auquel l'obligation d'entendre la messe est attachée; ainsi par le séjour qu'il y a fait le matin, il a contracté l'obligation d'y assister.

Lorsque dans ces circonstances on est obligé d'assister au saint sacrifice de la messe, il n'est pas nécessaire, disent plusieurs célèbres théologiens, de le faire dans la paroisse où la fête se célèbre; et si l'on avoit le pouvoir de le faire plus commodément dans le lieu où l'on doit arriver avant midi, on peut remettre à y satisfaire à ce devoir. On satisfait, disent-ils, certainement au précepte, en y entendant la messe, quoique la même fête n'y soit pas chômée; puisque l'on y fait l'action de piété qui est l'objet de la loi de l'Eglise, qui ordonne d'entendre la messe. Le lieu où on doit y assister n'est point fixé par cette loi: et la preuve qu'ils en donnent, c'est ce qui se pratique dans les villes où il y a plusieurs paroisses, lorsqu'on célèbre la fête du patron d'une de ces paroisses : on ne dira pas que celui des paroissiens qui entendroit la messe dans une autre paroisse que la sienne, ne satisfît pas au précepte.

Les préceptes dont l'objet est de défendre quelque

chose, pouvant toujours être observés, les voyageurs sont toujours obligés de les garder, en ne faisant rien de contraire aux lois qui ont fait ces défenses. Ne fissent-ils, par exemple, que passer dans un lieu un jour de fête, sans presque s'arrêter, ils ne peuvent faire aucune œuvre servile tandis qu'ils y sont, ni y manger de la viande un jour d'abstinence; et même, si c'est un jour de jeûne, ils ne peuvent y prendre de nourriture que comme il est permis de le faire en pareils jours; quoique d'ailleurs ils comptent arriver sur le soir dans un lieu où le jeûne n'est pas ordonné.

Ce que nous venons de dire des voyageurs, doit à plus forte raison s'entendre des citoyens qui partent de leur pays un jour de jeûne et d'abstinence, et qui doivent arriver le même jour, dans un lieu où le jeûne et l'abstinence ne sont point d'obligation.

Ceux qui, se trouvant sur les confins d'un diocèse où la loi qui les oblige au jeûne dans le diocèse qu'ils habitent n'est point reçue, vont s'y promener dans le cours de la journée, pour revenir le soir chez eux, sont encore plus étroitement obligés au jeûne, que les voyageurs et les citoyens dont nous venons de parler. Une absence de quelques heures ne peut point être regardée comme une véritable absence, qui puisse les affranchir de la loi de leur diocèse.

Il n'en faut pas conclure que, s'ils se trouvent de la même manière dans ce diocèse voisin, un jour de fête ou de jeûne qui ne s'observe point dans le lieu de leur demeure, ils puissent, sous ce prétexte, y travailler ou y manger de la viande. Ils doivent respecter la loi du lieu où ils sont, en ne faisant rien qui y soit contraire.

Il s'ensuit de tout ce que nous venons de dire, qu'on ne peut sans péché, sortir du lieu de son domicile un jour de fête, ou d'abstinence et de jeûne, pour aller passer le jour dans un endroit voisin et qui n'est pas du même diocèse, afin d'y travailler et d'avoir un prétexte

de ne point entendre la messe, et de n'être obligé ni à l'abstinence ni au jeûne.

Les vagabonds sont encore plus obligés que les voyageurs, d'observer les lois des lieux où ils se trouvent; n'ayant point d'autre domicile que les endroits où ils sont actuellement, dès qu'ils y sont, ils sont tenus aux lois qui y sont établies.

*En combien de manières la Loi perd-elle la force d'obliger?*

Il ne s'agit, dans cette question, que de la loi divine positive et de la loi humaine. Car la loi naturelle étant, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, une participation de la loi éternelle, est aussi invariable qu'elle, et ne peut jamais cesser d'obliger.

Les différentes manières qui font perdre à la loi la force d'obliger, se réduisent à cinq: l'interprétation, la cessation de la loi, la dispense, l'abrogation et la coutume. Chacune de ces manières a été traitée à fond par différens auteurs, auxquels on pourra avoir recours: nous ne mettrons ici que les principes nécessaires et suffisans pour ceux qui ne seront pas à portée d'aller puiser dans les grandes sources.

*De l'Interprétation de la loi.*

Toutes les lois étant faites pour le bien général de la société, il n'est pas possible qu'elles parent à tous les inconvéniens qui peuvent en résulter dans les cas particuliers: c'est par l'interprétation qu'on juge si la loi oblige ou non dans ces cas. Il arrive aussi ordinairement que les termes de la loi présentent de l'obscurité par leur précision, précision néanmoins nécessaire: c'est par

l'interprétation qu'on fixe le sens de ces termes, et qu'on en fait une juste application dans les différentes circonstances.

On distingue trois sortes d'interprétations, l'authentique, l'usuelle et la doctrinale. L'interprétation authentique est celle que donne le législateur lui-même, ou son successeur, ou son supérieur, ou ses ministres; on l'appelle authentique, parce qu'elle à la même force et émane de la même source que la loi dont elle est l'interprète. Il y auroit de la folie à disputer au législateur le droit d'expliquer le sens de sa loi. La loi tirant sa force de la volonté du législateur, personne ne peut mieux connoître sa volonté que lui-même : cette interprétation se fait quelquefois par une simple explication, et quelquefois par un changement à la loi précédente. Au reste, l'interprétation authentique doit plutôt être regardée comme une nouvelle loi, que comme une interprétation de la précédente.

L'interprétation usuelle n'est autre chose que l'usage commun d'exécuter la loi d'une telle façon plutôt que d'une autre; nous en traiterons en parlant de la coutume. L'interprétation doctrinale, de laquelle seule il s'agit ici, n'est autre chose que l'explication qu'en donnent les personnes éclairées, tels que les canonistes et les théologiens, par rapport aux lois divines ecclésiastiques; et les jurisconsultes, par rapport aux lois humaines. Quoique cette interprétation n'ait pas force de loi, il y auroit néanmoins de la témérité d'expliquer une loi autrement que tout ce qu'il y a d'habiles gens l'expliquent communément.

Il y a deux sortes d'interprétations doctrinales, l'une qu'on appelle *impropre* ou *rigoureuse*, et c'est celle qui est faite selon les règles du droit canonique ou du droit civil; et alors ce n'est qu'une pure explication de la loi dont les termes ne sont pas clairs et en rendent le sens ambigu, ou qui donnent lieu de douter si telles ou telles circonstances sont comprises dans la loi. L'autre, qu'on

appelle *proprement dite* ou *bénigne*, et que les théologiens appellent *per epikeiam;* et cette interprétation est une espèce de correction de la loi dans les cas où elle semble manquer. On l'appelle *bénigne*, parce qu'elle est favorable, puisqu'elle décide toujours en faveur des cas particuliers, en jugeant qu'ils ne sont pas compris dans la loi, quoiqu'elle soit conçue en termes généraux.

Il est aisé de sentir la différence qui est entre ces deux manières d'interpréter : la rigoureuse n'a d'autre objet que l'éclaircissement des termes de la loi qui sont obscurs; la bénigne, au contraire, en supposant les termes assez clairs, corrige la loi qui manque dans les cas particuliers que le législateur n'a pas pu comprendre ou prévoir en portant sa loi, ou pour lesquels, s'il l'a pu, il ne l'a pas dû, afin d'éviter la prolixité et la confusion dans sa loi.

Toute loi cesse d'obliger dans les cas où, par l'interprétation bénigne, on a lieu de juger qu'ils ne soient pas compris dans la loi, quoique par ses termes généraux ils semblent y être compris. La raison en est sensible : une loi, toute universelle qu'elle est, ne peut obliger à des choses qui passent le pouvoir et la volonté du législateur; cependant il arrive souvent des cas où l'observation de la loi, prise dans sa géneralité, iroit au-delà de la puissance et de la volonté du législateur. 1. Elle iroit au-delà de son pouvoir, si l'on commettoit manifestement une injustice, ou si l'on empêchoit un plus grand bien en l'observant, comme aussi si l'observation en étoit impossible, ou du moins si pénible et si dure qu'elle approchât de l'impossibilité. 2. Elle iroit au-delà de sa volonté, si l'on exécutoit des choses qui certainement sont exceptées par la manière dont le législateur a coutume d'ordonner, ou si l'observation de la loi étoit opposée au sens qu'on a coutume de donner dans de pareilles circonstances. L'interprétation bénigne a donc lieu dans ces cas particuliers, et fait cesser l'obligation de la loi, ou, ce qui est le même, décide que dans ces cas la loi n'oblige pas.

Nous avons dit que l'interprétation bénigne n'a lieu

que dans les cas où l'observation de la loi passe manifestement la puissance et la volonté du législateur : car, si l'intention du législateur est connue, elle ne souffre plus d'explication; et, s'il y a quelque doute, il n'est plus permis d'interpréter, il faut avoir recours au législateur lui-même pour être assuré de sa volonté; parce qu'il est le seul qui puisse lever le doute. Dans ces cas, si l'on ne veut pas ou si l'on ne peut pas recourir au législateur, il faut observer la loi à la lettre; parce que c'est une maxime de droit, que lorsqu'une loi est conçue en termes généraux, dans le doute, la présomption et la possession sont pour la loi. Si toutefois le recours au législateur étoit difficile, ou même impossible eu égard à la circonstance, laquelle demande célérité, on peut s'en tenir à la décision des personnes éclairées.

L'interprétation bénigne n'est d'usage que dans les lois qui rendent les transgresseurs coupables de péché ou sujets à une peine : car les lois irritantes ne souffrent pas d'interprétation. Ainsi, le mariage contracté avec un empêchement dirimant, dans quelque circonstance que ce puisse être, et quelque raison qu'il puisse y avoir, est nul et invalide; parce qu'il est du bon ordre et du bien commun que l'irritation soit stable et solide même dans les cas particuliers, qui, eu égard à la nécessité, sembleroient mériter d'être exceptés de la loi commune; autrement on ouvriroit la voie d'agir souvent contre les lois irritantes, au grand détriment de la société. Ainsi, quelque nécessité qu'il y ait, on ne doit jamais présumer que le législateur feroit lui-même l'exception, à moins qu'il ne l'ait exprimée formellement par les termes de la loi irritante.

### *Comment doit-on interpréter la Loi?*

La loi doit être interprétée selon la propriété des termes qui énoncent la volonté du législateur : car, encore qu'il faille plus faire attention à l'esprit qu'aux termes de la loi, ce n'est toutefois que par les termes qu'on en

connoît l'esprit. Si cependant on connoissoit d'ailleurs l'intention du législateur, il est plus naturel d'expliquer la loi conformément à cette intention, que suivant les termes; il en doit être de même, si les termes présentent une absurdité en les prenant selon leur propriété naturelle; il est à présumer, dans ce cas, que ce n'est pas là l'intention du législateur. On ne doit pas non plus interpréter les termes selon leur propriété naturelle, lorsqu'une coutume reçue les interprète autrement; il faut alors se conformer à cette coutume.

Pour faire une juste explication des termes d'une loi, il est nécessaire de distinguer deux sortes de lois : l'une qu'on appelle *odieuse*, non qu'elle soit effectivement odieuse, puisqu'elle est faite pour le bien commun, mais parce qu'elle restreint la liberté, ou qu'elle punit les transgresseurs, ou enfin qu'elle est à charge aux uns tandis qu'elle en soulage quelques autres : c'est en ce sens que la dispense est odieuse ainsi que le privilége. L'autre est appelée *favorable*, parce qu'elle favorise les uns sans nuire aux autres. Chacune de ces lois demande une interprétation différente.

Lorsqu'il s'agit d'une loi *odieuse*, c'est un principe de droit qu'il faut prendre les termes à la rigueur, c'est-à-dire, qu'il ne faut pas leur donner plus d'étendue que n'en énonce leur propriété naturelle, *odia sunt restringenda* (*Jus can. in Sexto.*). On en donne pour exemple, la loi qui prononce irrégularité contre les enfans des hérétiques. Ce seroit donner trop d'étendue à cette loi, que d'y comprendre les enfans dont les pères ayant été hérétiques, se sont convertis ensuite : mais on l'interprète à la rigueur des termes, lorsqu'on n'y comprend que ceux dont les pères sont morts dans l'hérésie; parce qu'il n'y a proprement que ceux-ci qui soient véritablement fils d'hérétiques, au lieu que les premiers, quoique nés d'un père hérétique alors, mais catholique depuis, sont par une fiction de droit véritablement catholiques. Nous disons, *par une fiction de droit*, parce que la conversion du père fait que

le droit feint d'ignorer qu'il ait jamais été hérétique, ou, ce qui est de même, on le traite comme s'il avoit toujours été catholique.

Les termes de la loi *odieuse* ne doivent pas être étendus d'un cas à un autre qui n'est pas exprimé dans la loi, quand même ce dernier seroit plus criminel que le premier; parce que ce dernier n'est pas l'objet de la loi.

Dans les lois pénales, l'interprétation la plus douce est la meilleure; ainsi, dans les lois qui ordonnent la punition de mort, si le genre de mort n'est pas exprimé, on doit choisir le plus doux.

Lorsqu'une loi prononce une peine contre les infracteurs, on ne doit l'entendre que de l'infraction effective; aussi ne punit-on jamais la mauvaise volonté, mais seulement l'effet qui s'en est suivi.

Il y a cependant des cas où, par une parité de raison, l'on peut étendre les termes d'une loi *odieuse*, 1. lorsque les choses sont relatives; ainsi, la peine décernée contre un homme qui tue sa femme, a lieu également contre la femme qui tue son mari, quoique les termes de la loi n'en disent rien: cette façon d'interpréter a lieu surtout si le cas d'uxoricide est cité par exemple dans la loi. 2. Lorsque les choses peuvent être comparées ensemble; ainsi, la loi portée contre celui qui frappe un clerc, s'étend à celui qui a ordonné ou conseillé de le frapper; la peine portée contre celui qui auroit volé cent louis d'or, doit s'étendre à celui qui auroit volé des effets de cette valeur. Par la même raison, celui qui a la permission de manger des œufs en carême, peut manger du laitage. 3. Lorsque les choses sont subordonnées l'une à l'autre; ainsi, celui qui a le pouvoir de faire un testament, peut faire un codicile; et au contraire, celui à qui il est défendu de faire un codicile, peut encore moins faire un testament.

Lorsqu'il s'agit d'une loi *favorable*, il faut toujours donner aux termes toute l'étendue dont ils sont susceptibles, selon cette autre maxime du droit canonique, au

lieu déjà cité : *favores sunt ampliandi.* Cette maxime a lieu également dans le droit civil; ainsi, quand il est question d'un fils, on entend celui qui l'est par adoption, dans les endroits où elle est en usage, aussi bien que le fils légitime. S'il s'agit d'un fils légitime, celui qui a été légitimé y est compris.

On peut encore étendre les termes de la loi *favorable*, d'un cas à un autre qui lui ressemble, quoique la loi ne fasse pas mention de ce dernier; ce qui a lieu principalement lorsque ces deux cas sont corrélatifs. Par exemple, s'il y a une loi qui annule les épousailles, lorsque l'époux se retire sans le consentement de l'épouse, la même loi doit avoir lieu, quoiqu'elle ne l'exprime pas, si l'épouse se retire sans le consentement de l'époux.

Lorsqu'une loi *favorable* est conçue en termes généraux, on ne doit point les restreindre, à moins qu'en ne les restreignant pas, il ne s'ensuive une absurdité; parce que, dans les choses de faveur, les termes généraux doivent être pris dans toute leur généralité, et que c'est encore une maxime du droit, qu'on ne doit pas faire de distinction et de réserve, là où le droit n'en fait point : autrement on seroit exposé à faire des interprétations de toute espèce; et chacun abondant dans son sens, feroit dire à la loi plus qu'elle ne dit, peut-être même tout le contraire de ce qu'elle dit.

En général, la meilleure manière de bien prendre le sens des termes d'une loi, est d'examiner avec soin ce qui précède et ce qui suit. C'est ordinairement dans le préambule d'une loi, qu'on découvre l'objet qu'a eu en vue le législateur, et le motif qui la lui a fait porter.

Nous observerons, en finissant cette question, que notre intention, en donnant ces principes abrégés, n'a pas été de mettre les confesseurs à même d'interpréter les lois, dans les cas où ils seront consultés; nous avons seulement voulu leur faire sentir que les décisions, en fait de lois, doivent être appuyées sur d'autres règles que celles du raisonnement; que, pour ne pas s'exposer

à interpréter au hasard les lois sur lesquelles ils sont consultés, il faut qu'ils sachent douter; et qu'ils doivent avoir recours à leur évêque, s'il s'agit de lois locales, telles que les ordonnances et statuts synodaux du diocèse; aux canonistes, s'il s'agit des lois ecclésiastiques en général; et aux jurisconsultes, s'il s'agit des lois civiles.

Avant que de donner aucune décision, qu'ils aient toujours devant les yeux ce beau passage de l'Ecclésiastique ( *C.* 5. *v.* 14. ) : *si tibi est intellectus, responde proximo : sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris.*

---

*De la Cessation de la Loi.*

On entend ici par cessation de la loi, ce changement de matière ou de cause, qui fait qu'elle n'oblige plus par le seul fait, sans qu'il soit besoin de l'abrogation de la part du législateur.

La matière de la loi change, lorsque la loi devient illicite, ou moralement impossible, ou inutile au bien commun. La cause change, lorsque le motif qu'avoit eu le législateur, en portant sa loi, ne subsiste plus.

Toute loi étant faite pour le bien commun, il est indubitable qu'elle cesse d'obliger lorsqu'elle devient contraire au bien commun, ce qui arrive, 1. toutes les fois qu'on pécheroit en l'accomplissant ; elle deviendroit alors contraire à la loi de Dieu : 2. toutes les fois qu'il est moralement impossible de s'y soumettre; elle deviendroit alors contraire à la loi naturelle : 3. toutes les fois enfin qu'elle seroit devenue inutile au bien commun; parce que par-là même elle lui seroit alors contraire.

Il faut cependant observer que ce changement de matière doit être certain et évident, pour que l'obligation de la loi cesse : car, s'il n'y a qu'un doute, la présomption est en faveur de la loi, et elle doit être regardée comme

ayant toute sa force d'obliger. Par la même raison, lorsque le motif qui a fait porter la loi ne subsiste plus, la loi cesse d'obliger, parce que le bien commun ne s'y trouve plus; et d'ailleurs, la loi tenant toute sa force de la volonté du législateur, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il n'est pas à présumer qu'il veuille obliger, dès que son motif a cessé.

Sur cela il y a trois choses à observer: 1. qu'il faut, pour que la loi cesse d'obliger, que la cessation de ce motif soit publiquement connue, la connoissance qu'en auroient quelques particuliers ne suffiroit pas pour faire cesser l'obligation de la loi. Il n'est cependant pas nécessaire que cette cessation de motif soit parvenue à la connoissance de chacun. 2. Il faut que ce motif cesse *totalement*; parce que, si le législateur avoit eu plusieurs motifs à la fois, la cessation de l'un n'emporte pas la cessation de l'autre, et la loi oblige toujours. Ainsi, un tribut imposé pour plusieurs causes, est toujours dû tant qu'il reste une des causes pour lesquelles il a été imposé. De même, lorsqu'une loi est divisible, et qu'elle équivaut à plusieurs lois, une partie de cette loi cessant, l'obligation ne cesse que par rapport à cette partie, et demeure en vigueur par rapport aux autres parties de la loi. Ainsi, la loi qui oblige au jeûne et à l'abstinence, ne cesse totalement que lorsqu'on ne peut remplir ni l'un ni l'autre; mais elle cesse en partie, quand on peut en remplir une partie et qu'on ne peut pas remplir l'autre. Enfin, si ce motif ne cesse que pour un temps, l'obligation alors ne cesse pas, mais elle est seulement suspendue. 3. Il faut que ce motif cesse par rapport à toute la société : car, s'il ne cesse que par rapport à quelques personnes, ou dans des circonstances particulières, la loi n'en a pas moins de force, et n'oblige pas moins ces personnes que tout le reste de la société; telle a été la volonté du législateur : il a bien prévu que son motif n'auroit pas lieu dans toutes sortes de circonstances; il n'a cependant point fait d'exceptions, personne ne peut donc en faire. Si l'on pouvoit faire ces exceptions, l'on

ne pourroit-il pas la mettre après que la loi a été publiée?

Il n'y a que le souverain qui puisse dispenser dans l'ordre civil; les magistrats ne peuvent qu'interpréter. Dans les matières ecclésiastiques, le pouvoir de la dispense ne regarde que ceux qui ont droit de faire des lois, tels que les premiers pasteurs; le pape, dans toute l'Eglise, et les évêques, dans leurs diocèses.

Nous avons dit que la loi cesse d'obliger, lorsqu'on a obtenu une *légitime dispense*. Pour qu'elle soit légitime, en matière ecclésiastique, il faut qu'elle soit demandée et accordée pour de bonnes raisons : une dispense accordée sans raison n'est pas une dispense, dit saint Bernard, mais une dissipation. On pourra voir ce que nous en avons dit dans le traité du Mariage : on y trouvera tous les principes qui regardent les dispenses, et qu'il seroit superflu de répéter ici.

---

## *De l'Abrogation de la Loi.*

Les lois sont perpétuelles de leur nature; mais comme elles ne peuvent être portées que pour le bien commun, il y a des temps, des circonstances, des changemens, qui font que des lois faites pour le bien commun, doivent être abrogées pour le bien commun.

L'abrogation est une entière abolition de la loi, par celui qu'en a le pouvoir. 1. C'est *une entière abolition*, parce que, par l'abrogation, la loi est absolument et entièrement anéantie par rapport à toute la société. S'il n'y a qu'une partie de la loi qui soit détruite, ce n'est pas proprement une abrogation, mais une simple *dérogation;* parce que le législateur, en ôtant une partie de la loi, ne la détruit pas; il la laisse dans toute sa vigueur par rapport aux autres parties; il ne fait que déroger à la loi. Ainsi, une loi qui portoit obligation de jeûner et de s'abstenir de l'usage des viandes un tel jour, n'est point abrogée

si, en supprimant le jeûne, l'on continue à ordonner l'abstinence; ce n'est alors qu'une dérogation. 2. C'est une abolition de la loi, *par celui qui en a le pouvoir*, c'est-à dire, par le législateur lui-même, ou par un de ses successeurs, ou par son supérieur; et par-là, l'abrogation diffère de la cessation de la loi, puisque pour cette cessation, ainsi que nous l'avons dit, le seul changement de matière ou de motif suffit.

Lorsqu'une loi est abrogée, elle cesse d'obliger; parce que toute l'obligation de la loi est dépendante de la volonté du législateur : or, la même raison qui fait que sa volonté oblige en portant une loi, fait qu'elle cesse d'obliger lorsqu'il la supprime.

Cette abrogation peut se faire en trois manières : 1. par une révocation expresse, lorsque le législateur ne fait point de nouvelle loi pour abroger la précédente, mais qu'il déclare seulement qu'il ne veut plus que celle-ci oblige. Cette manière d'abroger se fait sans publication; et, du moment que le législateur a déclaré son intention, la loi perd par elle-même sa force d'obliger tous ceux qui ont connoissance de cette intention : si elle oblige encore ceux qui ignorent cette révocation, ce n'est pas la loi elle même qui les oblige, mais leur conscience erronée. 2. Par une loi contraire, qui défend de faire ce qui étoit ordonné auparavant; il faut cependant que cette contradiction soit réelle, car il arrive quelquefois qu'elle n'est qu'apparente; et alors, si l'on peut expliquer cette contradiction apparente, l'on doit prendre le parti de l'interprétation, et de ne pas regarder la seconde loi comme une abrogation de la première; c'est ainsi que l'ordonne le droit : *cum expediat. de electione.*, *in sexto.* Afin que la loi postérieure soit une abrogation de la précédente, il n'est pas nécessaire qu'elle en fasse mention expresse par la clause *nonobstant*, ou autre semblable ( *Cap.* 1. *de constitutionibus. in sexto.* ) Ce chapitre excepte cependant les coutumes particulières des lieux, coutumes que le législateur n'est pas censé ignorer, ni conséquemment avoir

voulu abroger par sa loi générale, contraire à la première, à moins qu'il ne se soit servi de la clause générale dérogatoire, *nonobstant toute coutume contraire.* 3. La loi est encore abrogée par la coutume; ainsi que nous l'expliquerons en peu de mots dans l'article suivant.

---

## *De la Coutume.*

Quelques précautions que les législateurs prennent afin de pourvoir au bien commun, par les différentes lois qu'ils portent, il n'est cependant pas possible qu'ils aillent au-devant de tous les besoins, ni qu'ils préviennent tous les inconvéniens. D'où il arrive que, dans les circonstances où la loi ne dit rien, on se décide communément par un principe de la loi naturelle qui est gravée dans tous les cœurs; et, à proportion qu'on se décide de la même manière, dans les mêmes circonstances, il se forme une coutume qui, étant pratiquée par la portion la plus considérable d'une société, et pendant un certain espace de temps, tient lieu de loi, et à la même force et la même autorité que la loi. Mais, si la coutume peut introduire une loi qui n'étoit pas, elle peut aussi abroger celle qui existoit, suivant les règles que nous allons indiquer.

On distingue deux sortes de coutumes, l'une de *droit*, l'autre *de fait.* La coutume *de fait* est une répétition fréquente des mêmes actions, par la plus grande partie d'une société, et c'est de cette fréquente et commune répétition que la coutume tire son origine. La coutume *de droit*, est celle qui est passée en loi en conséquence de la coutume de fait, c'est-à-dire, en conséquence de cette multiplicité de répétitions d'actes. On la définit communément *un droit introduit par l'usage, qui tient lieu de loi lorsque la loi manque.*

Il y a trois sortes de coutumes *de fait :* celle qui est *selon la loi*, et qui n'est autre chose que l'exécution de

la loi même ; celle qui est *contre la loi*, c'est-à-dire, celle qui s'introduit par des actes qui ne sont ni commandés, ni défendus par aucune loi; et celle qui est *outre la loi*, c'est-à-dire, celle qui s'introduit par des actes qui sont défendus dans une loi précédente, ou par des actes différens et même opposés à ceux que cette loi ordonne, ou par des omissions d'actes ordonnés expressément par la loi.

La coutume de fait qui est *selon la loi*, n'introduit pas un nouveau droit. Elle a deux effets : 1. elle donne à la loi plus de force et d'autorité; c'est ainsi que s'en explique le droit (*Can. cum istis.*, *dist.* 4.) : *leges firmantur*, *cùm moribus utentium approbantur.* 2. Elle interprète la loi, parce qu'une coutume non interrompue d'observer la loi ainsi qu'elle est portée, explique assez clairement que telle a été l'intention du législateur, ou que cette loi a été reçue de la même manière et dans le même sens qu'on l'observe encore. Aussi le chap. *Cum dilectus*, *de Consuetud.*, appelle la coutume, *la meilleure interprète des lois.* Et c'est aussi un axiome reçu, que la loi doit être interprétée selon la coutume.

La coutume interprète la loi de deux manières : 1. d'une manière certaine et authentique; ce qui arrive lorsque la coutume est universelle et légitimement prescrite; 2. d'une manière probable; ce qui arrive lorsque la coutume n'est pas encore prescrite, c'est-à-dire, lorsqu'elle n'a pas encore le temps prescrit pour avoir force de loi.

La coutume de fait qui est *contre la loi*, et qui a toutes les conditions requises, abolit la loi ( *cap. ult. de Consuet.* ); ce qui doit s'étendre même aux lois pénales et aux lois irritantes. On verra ci-après quelles sont ces conditions.

On demande si la loi qui porte expressément la clause générale dérogatoire, *nonobstant toute coutume contraire*, peut être abolie par la coutume ? Il faut distinguer : ou la coutume précédoit la loi, et alors ils est constant que la clause dérogatoire abolit la coutume déjà établie; ou la

coutume s'établit après la publication de la loi, et alors cette nouvelle coutume abolit la loi; parce que la clause dérogatoire, *nonobstant*, *etc.* ne s'entend communément que de la coutume déjà établie, et non de celle qui doit s'introduire à l'avenir : or, comme la loi peut abolir une ancienne coutume, une nouvelle coutume peut aussi abolir une ancienne loi.

Si cependant les termes de la loi proscrivoient d'avance toute coutume à venir, une coutume qui s'introduiroit n'auroit point de prise sur la loi; parce que cette coutume manqueroit d'une des conditions de sa validité, qui est le consentement du législateur; mais il faut, en ce cas, que la loi marque expressément qu'elle défend les coutumes à venir, contraires à ses dispositions.

La coutume de fait qui est *outre la loi*, établit un nouveau droit, elle a force de loi, et oblige en conscience, comme s'il y avoit une loi qui ordonnât ou qui défendît les actes introduits par cette coutume. Si cette coutume inflige une peine aux contrevenans, ou si elle est irritante, c'est-à-dire, si elle rend les actes contraires nuls et invalides, dès qu'elle a les conditions requises, elle a la même force à cet égard qu'une loi pénale ou irritante. C'est ainsi que s'en explique le droit ( *Cap. ex litteris, et Cap. tantâ de Consuet.* ).

Voici ces conditions: elles sont les mêmes que celles pour la coutume qui est *contre la loi.*

*I.re condition.* La coutume doit être publique et universelle. Elle doit être publique, parce que, si elle n'est pratiquée qu'en secret, on ne peut pas présumer du consentement ni du peuple, ni du législateur. Elle doit être universelle, parce qu'elle ne peut obliger toute la société, qu'autant qu'elle est pratiquée par la plus grande partie au moins.

*II. condition.* La coutume doit être volontaire, et avec l'intention de s'imposer une nouvelle obligation, ou de se délivrer d'une ancienne. 1. Elle doit être volontaire, autrement le peuple n'est pas censé y avoir consenti.

Ainsi, les coutumes qui s'introduisent par ignorance, par erreur ou par crainte, n'étant pas libres, n'ont point force de loi. 2. Le peuple, en introduisant la coutume, doit avoir intention de s'y obliger, ou de se délivrer d'une obligation. S'il s'agit de contracter une nouvelle obligation, il est constant que la loi elle-même seroit nulle, si le législateur n'avoit pas intention d'obliger. Or, comme, dans la coutume, le peuple tient lieu de législateur, il ne peut contracter d'obligation s'il n'a pas eu intention d'en contracter. C'est par cette raison que plusieurs coutumes générales n'obligent cependant pas en conscience. Telles sont, par exemple, celles de prendre de l'eau bénite en entrant dans l'église, de recevoir des cendres sur la tête, le premier jour de carême, de réciter l'*angelus* au son de la cloche, et plusieurs autres semblables; parce que ces coutumes ont commencé et ont été continuées sans intention de s'obliger, mais par pure dévotion.

On ne peut pas donner des règles sûres pour connoître si une coutume s'est introduite avec intention de s'obliger, ou non; on ne peut en juger que par quelques conjectures qui décident assez probablement. Par exemple, si une coutume est très-ancienne, en chose importante, difficile, ou très-utile à la société, il y a lieu de penser qu'on a eu intention de s'obliger; comme encore lorsque le peuple est fort scandalisé contre ceux qui ne l'observent pas, ou que les personnes prudentes en ont mauvaise idée, et surtout lorsque les supérieurs ont repris ceux qui y manquoient : alors il n'est pas douteux qu'on a eu intention de s'obliger. Dans le doute, on peut présumer que la coutume est de pure dévotion, il peut cependant se trouver que telle coutume, qui aura commencé par dévotion, soit continuée avec intention de s'obliger : dans ce cas, lorsque cette coutume aura le temps suffisant pour la prescription, à compter depuis qu'on a eu intention de s'obliger, elle commencera à obliger en effet.

Lorsqu'il s'agit de se délivrer de l'obligation d'une loi, l'intention de s'en délivrer n'est pas moins nécessaire dans la coutume, pour qu'elle abolisse la loi; aussi est-il visible que ceux qui ne suivent point une loi, ou qui font des actes contraires à la loi, ont véritablement la volonté de s'y soustraire; et lorsque cette volonté devient commune et générale, tous ceux qui imitent les premiers ayant la même intention, donnent ainsi lieu à la coutume.

*III. condition.* La coutume doit avoir quelque consentement de la part du législateur, parce que c'est au législateur seul qu'appartient le droit de faire des lois et de les abroger; ainsi, la coutume ne peut devenir loi, que dépendamment de l'autorité du législateur.

Le législateur peut consentir à la coutume en deux manières, ou personnellement ou légalement. 1. Son consentement est personnel, lorsqu'il approuve la coutume expressément, ou du moins tacitement. Son approbation est tacite, lorsque la coutume s'introduit au su et au vu du législateur, qui ne dit rien dans des circonstances où il est moralement certain que la tolérance devient une approbation. 2. Son consentement est légal et juridique, lorsqu'il y a une loi qui déclare que toute coutume en général, qui aura telle et telle condition, aura force de loi. Conséquemment à cette loi générale, toute coutume qui s'introduit, même à l'insu du législateur, est censée avoir le consentement juridique du législateur, et n'a pas besoin de son consentement personnel, pourvu d'ailleurs que cette coutume ait les autres conditions requises.

*IV. condition.* La coutume a force de loi, dès qu'elle est prescrite, c'est-à-dire, dès que l'espace de temps nécessaire à cet effet, est entièrement écoulé.

Quel est l'espace de temps nécessaire pour donner à la coutume force de loi? Cela n'est pas fort aisé à fixer, eu égard à la diversité des sentimens; voici néanmoins le plus généralement suivi. 1. L'espace de dix ans suffit, soit pour abolir une loi ancienne, soit pour en introduire

une nouvelle par la coutume, lorsqu'il s'agit de loi civile ; parce que le droit civil entend par *un long temps*, l'espace de dix ans continués et non interrompus ( *Leg. ult. de Præscript.* ). Au reste, cette prescription n'est pas nécessaire, lorsque le prince donne à cette coutume son consentement exprès ou tacite. S'il y donne son consentement exprès, elle a force de loi dès ce moment-là. Si son consentement n'est que tacite, le droit ne fixe point de temps ; alors on s'en rapporte à la décision des personnes prudentes et éclairées, qui en jugeront suivant les circonstances, l'importance de l'objet et l'unanimité de l'usage.

Nous avons dit qu'il faut l'espace de dix ans continués et non interrompus ; parce que si, après que la coutume a commencé, l'on vient à agir généralement contre cette coutume, la prescription est interrompue, et c'est à recommencer.

2. Tous les théologiens conviennent qu'en fait de lois ecclésiastiques, dix ans suffisent pour introduire une nouvelle loi par la coutume, parce qu'il n'y a point de loi qui exige un plus long espace de temps pour établir, par la coutume ; une nouvelle loi ecclésiastique, que pour établir une loi civile.

Il n'en est pas de même, lorsqu'il s'agit d'abolir une loi ecclésiastique par la coutume ; les sentimens sont partagées, et chaque sentiment a pour soi de si célèbres auteurs, que Benoît XIV n'a pas voulu décider la question. Nous pouvons cependant dire, sans prétendre donner une décision, qu'il ne paroît pas qu'il faille plus de temps pour donner à la coutume la force d'abolir une loi ecclésiastique, que pour en établir une nouvelle. Il n'y a pas plus de canons pour l'un que pour l'autre, le seul que l'on cite dans le sentiment opposé, est le chapitre *Ad aures*, *de Præscript.*, où il n'est parlé que de la prescription contre les biens de l'Eglise, et non pas de ses lois. Si toutefois on vouloit confondre ses lois avec ses biens, alors les quarante ans que demande ce cha-

pitre ne suffiroient pas toujours, il faudroit quelquefois cent ans : car l'on ne prescrit que par cent ans contre les biens de l'Eglise romaine ; il faudroit donc, selon ce sentiment, cent ans pour prescrire contre les lois de l'Eglise romaine, ce que personne n'a jamais dit.

*V. condition.* La coutume doit être raisonnable; parce que tenant lieu de loi ou la réformant, elle doit, comme la loi, avoir pour principal objet une chose raisonnable, c'est-à-dire, une chose convenable et utile au bien public. Or, pour cela, il faut quatre choses. 1. Que la coutume ne soit point opposée au droit naturel ni au droit divin. 2. Que le droit humain, ecclésiastique ou civil, ne la réprouve pas comme abusive. Il peut cependant arriver que, par un changement de matière, ce qui étoit d'abord regardé comme abusif devienne très-utile au bien public : en ce cas, voyez ce qui a été dit en parlant de la cessation de la loi. 3. Qu'elle ne fournisse aucune occasion de péché, et qu'elle ne nuise d'aucune façon au bien public. 4. Enfin, il faut que la coutume soit appuyée et fondée sur quelque raison qui suffiroit pour engager le législateur à porter une loi conforme à cette coutume, ou à abroger une loi qui lui seroit contraire. Or, il est à remarquer qu'il faut des raisons plus fortes pour déterminer le législateur à établir une loi conforme à la coutume, que pour en abolir une qui y seroit contraire : la raison de cette différence est que, pour établir une nouvelle loi conforme à cette coutume, il faudroit que le législateur aperçût évidemment une plus grande utilité publique; au lieu que, pour détruire une loi précédente, il suffit, sans que le législateur s'en mêle, que la coutume ne soit pas opposée à l'utilité publique, quand même il n'en résulteroit pas un plus grand bien.

Il se présente une objection toute naturelle. Comment se peut-il faire, dira-t-on, qu'une contume qui est contre la loi soit raisonnable, puisqu'elle ne s'établit, pour l'ordinaire, que par des prévarications, qui sont des actes prohibés par la loi? A cela on répond, que la coutume

ne prescrit rien contre la loi, que lorsqu'elle a commencé de bonne foi. Il est vrai que ceux qui commencent à s'écarter de la loi sont ordinairement coupables de péché; aussi, n'est-ce pas à leur temps qu'il faut fixer le commencement de la coutume, mais au temps de leurs successeurs, qui ont pu présumer que leurs prédécesseurs avoient de bonnes raisons pour ne pas exécuter la loi; et ainsi, en suivant de bonne foi leur exemple, ils commencent la prescription contre la loi, et la finiront lorsque la coutume aura le temps marqué ci-dessus.

Les curés et autres ministres de l'Eglise doivent avoir attention à toutes ces règles et conditions, pour ne pas confondre les abus avec les coutumes autorisées, ainsi qu'il arrive très-souvent. On croit avoir tout dit en disant : *c'est l'usage*, *c'est la coutume ;* mais, s'il y a des usages permis, il y en a aussi qui doivent être proscrits; et cela, toutes les fois qu'un usage manque de quelqu'une des conditions que nous venons de citer. Au reste, qu'ils prennent garde que le prétexte d'un plus grand bien ne leur fasse blâmer des coutumes qui, sans être d'une grande utilité, n'ont rien de nuisible. Il arrive souvent qu'en cherchant le plus grand bien, un pasteur occasionne de grands maux : quand il n'en résulteroit que la haine du peuple qu'il s'attire, ou la perte de la confiance, c'est un trop grand mal.

FIN.

# NOTES

## SUR LE PRÊT A INTÉRÊT.

### I. DE LA NOTION DU PRÊT.

*Voy. p.* 1.

Le prêt, en général, est un contrat par lequel on livre une chose à quelqu'un, à la charge par celui-ci, ou de rendre individuellement la même chose, ou d'en rendre l'équivalent, d'après un certain laps de temps.

On distingue deux sortes de prêts : le prêt à usage ou commodat, *commodatum*, et le prêt simple, le prêt de consommation, en latin *mutuum*. Cod. civ., art. 1874.

Le prêt à usage est un contrat par lequel l'une des parties livre une chose à l'autre pour s'en servir, à la charge par le preneur de la rendre individuellement la même, après s'en être servi. *Ibid, art.* 1875. Ce contrat n'a pour objet que les choses dont on peut user sans les détruire, sans les aliéner. *Ibid, art.* 1874. Ce qui se consomme par l'usage qu'on en fait, ne peut servir de matière à ce contrat. *Ibid, art.* 1878. *Non potest commodari quod usu consumitur. L.* 3, §. *ult. commod.* Dans ce contrat, le prêteur demeure propriétaire de la chose prêtée; *Cod. civ.*, *art.* 1877; il n'en transfère que l'usage à celui qui la reçoit; *Rei commodatæ proprietatem retinemus. L.* 8, §. *commod.* Par conséquent, si la chose prêtée vient à périr, sans qu'il y ait faute de la part de l'emprunteur, cette faute tombe sur le prêteur : *res perit domino.*

Si le prêteur exige quelque chose pour prix du service qu'il rend par le prêt à usage; ce contrat, qui *est essentiellement gratuit, Cod. civ., art.* 1876, perd sa nature et son nom, et devient un contrat de louage, c'est-à-dire, un contrat par lequel une des parties livre à l'autre l'usage d'une chose non consomptible, moyennant un certain prix que celle-ci promet de lui payer; *ibid, art.* 1708 *: Mercede interveniente, locatus tibi usus rei videtur, gratuitum enim esse debet commodatum. Instit., lib.* 3, *tit.* 15, §. 2. Ainsi, pour avoir une juste idée du contrat de louage, il suffit de faire attention à la notion du commodat, en remarquant que la seule différence entre l'un et l'autre, c'est que le commodat est gratuit, tandis que le louage se fait à prix d'argent.

Le prêt simple, le *mutuum*, est un contrat par lequel l'une des parties livre à l'autre une certaine quantité de choses, qui se consomment par l'usage, et lui en transfère la propriété, à la charge par celle-ci de lui en rendre l'équivalent en espèce et qualité, d'après un certain temps, dont on convient ordinairement. *Cod. civ., art.* 1892 *et suiv.*

D'abord le prêt simple a pour objet les choses qui se consomment par l'usage qu'on en fait ; tels sont le blé, le vin, l'huile, l'argent monnoyé, *pecunia numerata*, dit Justinien, *Instit., lib.* 3, *tit.* 15. On distingue deux sortes de consommation, l'une naturelle ou *physique*, et l'autre morale ou *civile*. La première a lieu pour les choses qui se détruisent réellement par l'usage qu'on en fait, telles sont, par exemple, les choses comestibles. Il y a consommation morale ou civile, lorsque la chose, sans être détruite, est aliénée, et cesse d'appartenir au premier propriétaire, dès qu'il en a fait usage. C'est ainsi que se consomme l'argent monnoyé, dont nous perdons la propriété, sitôt que nous le dépensons. En passant de nos mains dans celles d'un autre, il périt en quelque sorte par rapport à nous : *Ipso usu assiduâ permutatione quodammodò extinguitur. Instit., lib.* 2, *tit.* 4, §. 2.

Un autre caractère du prêt de consommation, qui découle de la nature des choses qui en sont l'objet, c'est que la propriété de la chose prêtée passe à l'emprunteur, en sorte que le prêteur cesse par le fait d'en être le maître, et ne peut plus en disposer à volonté. *Par l'effet du prêt,* porte le Code civil, *l'emprunteur devient propriétaire de la chose prêtée*, art. 1893. *In hoc damus, ut accipientium fiant... Indè etiam mutuum appellatum est, quia ita à me tibi datur, ut ex meo tuum fiat.* Instit., lib. 3, tit. 15. Il est bien vrai que le prêteur a droit à la valeur de la chose prêtée, qu'il peut vendre ce droit ou en disposer comme il lui plaira. Mais on ne doit point confondre le droit à la valeur ou à l'équivalent d'un objet, avec la propriété même de cet objet. En prêtant, je deviens créancier; mais je cesse d'être propriétaire; je peux exiger qu'on me rende en espèce et valeur, autant que je lui ai donné; mais il est impossible qu'on me rende la même chose que j'ai prêtée, puisqu'on n'a pu l'employer utilement sans la détruire ou s'en dépouiller entièrement.

Aussi, le prêteur est affranchi de toute charge, de toute contribution aux pertes, quand même elles arriveroient par cas fortuit. *C'est pour l'emprunteur, que la chose prêtée périt, porte le* Code civil, *de quelque manière que cette perte arrive;* art. 1893. En effet, une chose périt pour celui à qui elle appartient : *Res perit domino.*

D'après ces notions, il est évident que le prêt simple diffère essentiellement du commodat. Dans celui-ci, l'on ne donne que l'usage d'une chose, dont on retient la propriété ; dans le premier, l'on ne peut accorder l'usage ou la jouissance d'une chose, sans en transférer la propriété à l'emprunteur.

Celui qui prête à usage, se fait rendre individuellement la même chose qu'il a livrée ; celui au contraire qui fait un prêt de consommation, ne peut exiger qu'on lui rende qu'une chose de même espèce et de même valeur, que celle qui a été l'objet du prêt.

Le prêt simple est aux risques de l'emprunteur, tandis que dans le commodat, la chose périt pour le prêteur, qui en demeure propriétaire.

Le prêt de consommation, lors même qu'il se fait en argent, diffère également du louage, puisque ce dernier contrat n'est distinct du commodat, que par l'obligation contractée par le preneur, de payer l'usage de la chose qu'on lui a cédée. *Non potest mutuum*, dit Benoît XIV, *locationi ullo pacto comparari. De Synod., lib.* 7, *c.* 47, *n°* 2. On ne peut donc assimiler l'intérêt du simple prêt, au profit qu'on peut tirer du contrat de louage.

Il y a aussi une différence essentielle entre le prêt et le contrat de société. Par le premier, l'emprunteur devient propriétaire de la chose prêtée ; tandis que dans le contrat de société, chaque associé demeure propriétaire de ce qu'il apporte dans la société. Dans le prêt, la chose ne périt que pour l'emprunteur ; tandis que dans la société, la perte, comme le bénéfice, est essentiellement commun aux associés. Suivant le Code civil, *la convention qui donneroit à l'un des associés la totalité des bénéfices, est nulle. Il en est de même de la stipulation qui affranchiroit de toute contribution aux pertes, les sommes ou effets mis dans le fonds de la société par un ou plusieurs des associés.* Art. 1855. *Sicuti lucrum ita damnum quoque commune esse oportet.* L. 52, §. Pro socio.

Ce seroit donc sans fondement que l'on voudroit légitimer l'intérêt du prêt, par le profit qu'on peut tirer d'un contrat de société.

En rapprochant le prêt de consommation de ces différens contrats, on prévient certaines objections, qu'on a coutume de faire contre la gratuité du prêt. On pourroit même aller plus loin : considérant l'emprunteur comme étant maître de la chose prêtée, et seul chargé de tous les risques, on établiroit que le profit incertain doit lui appartenir. *Secundum naturam est commoda cujusque rei eum sequi, quem sequentur incommoda. L.* 10, §. *de Regulis juris.* Mais ce ne seroit que surabondamment, qu'on prouveroit par le raisonnement que l'usure ou l'intérêt du prêt est contraire au droit naturel. Il suffit de connoître que l'Ecriture, la tradition et l'Eglise condamnent l'intérêt du prêt, comme étant contraire à la justice proprement dite.

## II. *De la notion du prêt à intérêt, ou de l'usure.*

Le prêt à intérêt est un contrat par lequel l'une des parties cède à l'autre certaines choses qui se consomment par l'usage qu'on en fait, à la charge par l'emprunteur d'en rendre autant de même espèce et qualité, d'après un

certain terme; et en outre, de payer un excédant qu'on appelle intérêt ou usure.

On distingue deux sortes d'intérêts : l'intérêt compensatoire, et l'intérêt lucratif. Le premier est celui qu'on perçoit en dédommagement de la perte causée par le prêt, ou en indemnité des bénéfices que le prêteur auroit certainement tirés de son argent, ou de toute autre chose prêtée, s'il s'en étoit réservé l'usage. Cet intérêt n'est point un gain, un profit pour le prêteur : ce n'est qu'une indemnité. L'intérêt lucratif est celui qu'on exige, comme une récompense, comme le prix du prêt. C'est cet intérêt qu'on appelle proprement usure, d'après les conciles et les docteurs de l'Eglise. Ainsi l'on définit l'usure proprement dite, *tout intérêt, tout profit au-delà du sort principal, exigé de l'emprunteur, précisément en vertu du prêt de consommation*; ou comme s'exprime Bossuet, *le surplus, ce qui se donne au-dessus du prêt, ce qui excède ce qui est donné, ce qui est au-dessus du principal. Traité de l'usure, 1er propos.*

Les pères, les conciles, les souverains pontifes s'accordent à nous donner la même notion de l'usure. Tertullien fait consister l'usure dans le surplus, dans l'accroissemeet du prêt : *Quod abundaverit non sumet, fœnoris scilicet redundantiam, quod est usura. Lib. 4. Advers. Marcion., c.* 17. C'est violer la justice, dit Lactance, que d'exiger plus que l'on a prêté : *Plùs accipere quàm dederit injustum est. Instit. Div., lib.* 6, *c.* 18. Suivant saint Basile, l'usure consiste dans l'excédant du capital : *Plùs quàm sortem accipere.* Il reproche à l'usurier de ne pas se contenter du principal : *Minimè sorte contentus;* il veut qu'on prête gratuitement, sans ajouter aucun accroissement à la somme qui est l'objet du prêt : *Gratis et nullâ ipsum gravando accessione. Homil. in Psal.* 14. Saint Grégoire de Nysse parle dans le même sens : *Ne exigas lucrum, sed impende beneficium sine spe quœstûs, videbisque Deum non sine additamento rependere gratiam. Orat. cont. usurarios.* Saint Ambroise : *Minùs datis et plùs exigetis. Lib. in Tobiam, c.* 3. *Quid vobis iniquius, qui nec capitis solutione estis contenti?* Ibid, c. 4. *Quodcumque sorte accedit, usura est :* Ibid, c. 14. Saint Chrysostôme : *Tu plùs quàm dederis exigis, et quod non dedisti, ut debitum tibi cogis numerare eum qui non accepit. Homil.* 57, *aliàs* 58, *in S. Matth.* Saint Jérôme : *Scriptura divina omnis rei aufert superabundantiam, ut plùs non recipias quàm dedisti. In Ezech., c.* 18. *Usura est plùs accipere quàm dare. In psal.* 54. Saint Augustin : *Si plùs quàm dedisti exspectes accipere, fœnerator es, et in hoc improbandus, non laudandus. Quid facit fœnerator? minùs vult dare, et plùs accipere. Serm.* 3, *in Psal.* 36. Saint Cyrille : *Lex prohibet usuras, et superabundantiam ac sortis augmentum repellere jubet. Lib. de adoratione et cultu in spiritu et veritate.* Théodoret : *Argentum suum ad usuram dare, et id quod ampliùs est accipere, In Ezech., c.* 18.

Les conciles nous donnent la même notion de l'usure. Le concile de Carthage de l'an 397, défend aux clercs de recevoir plus qu'ils n'ont donné : *Ut nullus clericorum ampliùs recipiat quàm cuiquam accommodaverit.* Le concile d'Agde, en 506 : *Usura est ubi ampliùs requiritur quàm datur.* Le concile de Tarragone, en 576 : *Ipsum quod dedit sine ullo augmento recipiat.* Le concile d'Orléans, de l'an 538 : *Nec quidquam ampliùs quàm datur speret.* Les capitulaires de Nimègue, en 816 : *Usura est ubi ampliùs requiritur quàm datur.* Le concile de Paris, de l'an 829 : *Dominus eum qui ad usuram dat et ampliùs accipit, non vivere protestatur.* Le concile d'Auch, de l'an 1308 : *Ille usurarius est censendus, qui ex pacto pro mutuo recipit aliquid ultrà sortem.* Un concile de Trèves, de l'an 1310 : *Quidquid sorti accidit usura est.* Concile de Milan, en 1565 : *Nihil præter sortem à quovis homine percipi aut sperari possit.* Le concile de Malines, en 1570 : *Ne quis ultra sortem recipiendo, mutuo det.* L'assemblée du clergé de France, de l'an 1579 : *Ne vinum, frumentum, oleum, vel aliquid rerum earum, quæ usu consumuntur, detur sub conditione recipiendi plùs quàm datum fuerit.* Le concile de Bordeaux, en 1583 : *Ne præter sortem, eo quod datum est, aliquid ampliùs accipere aut sperare liceat.... Mutuum enim ex præcepto divino debet esse gratuitum.* Le concile de Cambrai, en 1586 : *Quoties ex mutuo aliquid præter sortem exigitur vel accipitur, usura committitur.*

Les papes s'expriment comme les conciles : Urbain III condamne celui qui prête son argent, pour en tirer quelque chose de plus que le principal : *Qui mutuam pecuniam credit, ut plùs sorte recipiat. Cap. Consulit. Extr. de Usuris.* Selon Grégoire IX : *Recepturus aliquid ultra sortem, usurarius est censendus. Cap. Naviganti Extr. de Usuris.* Alexandre VII, dans son décret du 18 mars 1666, condamna cette proposition : *Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usquè ad certum tempus.* Benoît XIV : *Omne lucrum, quod sortem superat, illicitum et usurarium est.* Litteræ Encycl. *Omne lucrum ex mutuo, præcisè ratione mutui, uti loquuntur Theologi, hoc est lucri cessantis, damni emergentis aliove extrinseco titulo remoto, usurarium, atque omni jure naturali, scilicet divino et ecclesiastico illicitum esse. Perpetua fuit et est catholicæ ecclesiæ doctrina, omnium conciliorum, patrum et theologorum unanimi consensione firmata.* De Synod. Diœc., lib. 7, c. 47.

## III. *Dans l'ancienne loi, toute usure étoit défendue de frère à frère, c'est-à-dire, d'Israélite à Israélite.*

Nous lisons dans la loi de Moïse : *Si pecuniam tuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.* Exod., c. 22, v. 25.

*Si attenuatus fuerit frater tuus, ne accipias usuras ab eo, nec ampliùs*

*quàm dedisti.... Pecuniam tuam non dabis ei ad usuram, et frugum superabundantiam non exiges.* Levit. c. 25, v. 35 et suiv.

*Non fœnerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem* (*quæ fœneri dari possit,* comme le porte le texte hébreu); *sed alieno : fratri autem tuo absque usurâ, id quo indiget, commodabis. Deut. c.* 23, *v.* 19 *et suiv.* Les mots *id quo indiget,* ne se trouvent point dans le texte original, ni dans la version des Septante, ni dans la paraphrase chaldaïque, ni dans les versions qui n'ont point été données sur la Vulgate. Les prophètes parlent dans le même sens que Moïse : *Domine,* dit David, *quis habitabit in tabernaculo tuo?.... Qui ingreditur sine maculâ, et operatur justitiam; qui loquitur veritatem in corde suo; qui non egit dolum in linguâ suâ, nec fecit proximo suo malum;.... qui jurat proximo suo et non decipit;* qui pecuniam suam non dedit ad usuram. Psal. 14.

*Vir si fuerit justus,* dit le prophète Ezéchiel, *et fecerit judicium et justitiam, in montibus non comederit, et oculos suos non levaverit ad idola domûs Israël; et uxorem proximi sui non violaverit et ad mulierem menstruatam non accesserit, et hominem non contristaverit; pignus debitori reddiderit, per vim nihil rapuerit;.... ad usuram non commodaverit, et ampliùs non acceperit.... Hic justus est, vitâ vivet, ait Dominus. Quod si genuerit filium, latronem, effundentem sanguinem,..... in montibus consedentem, uxorem proximi sui polluentem,....* ad usuram dantem, et ampliùs accipientem. *Numquid vivet? non vivet, cùm universa hæc* detestanda *fecerit; morte morietur, sanguis ejus in ipso erit. Ezech. c.* 18, *v.* 5 *et suiv.*

Au sujet de ces passages de l'ancien Testament, nous remarquons premièrement, que la loi de Moïse sur l'usure, est relative au prêt de consommation. Le prêt simple a pour objet les choses qui se consomment, ou dont on se dépouille par l'usage qu'on en fait. Or, tels sont les objets dont il est parlé dans la loi et dans les prophètes, au sujet de l'usure. Il s'agit de l'argent monnoyé, *pecunia,* du blé, des vivres en général, *fruges, frumentum.*

Secondement, la loi défend expressément l'usure, *non fœnerabis ad usuram.* Et cette défense comprend toute usure, tout intérêt du prêt, tout excédant, tout surplus, tout ce qui est au-dessus du capital : *Ne accipias usuras ab eo, nec ampliùs quàm dedisti. Frugum superabundantiam non exiges. Si ad usuram non commodaverit, et ampliùs non acceperit.*

Troisièmement, la loi condamne l'usure, à l'égard de tous les Hébreux, sans distinction du riche et du pauvre. Le Deutéronome, où Moïse rassemble, par manière de récapitulation, les préceptes les plus importans de

la loi, défend l'usure de frère à frère, sans aucune distinction. Or l'expression de *frère*, dans la bouche du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comprend tous les adorateurs du même Dieu, tous les enfans du même Père, les riches comme les pauvres, les grands comme les petits.

Saumaise, l'un des plus ardens partisans du prêt à intérêt, s'est cru forcé d'entendre la loi comme nous l'entendons nous-mêmes. *Lex quæ vetuit usuras à cive et Hebræo accipere, cùm minimè discreverit inopem et copiosum, ab omni eas exigere prohibuit. Et in Deuteronomio absolutè prohibetur usuram à fratre accipere, quæ ab alieno exigi conceditur. Nec restrictionem verba legis recipiunt, ut ad solos pauperes referenda sint.* Tract. de usuris, c. 20.

Quatrièmement, la défense de l'usure dans l'ancien Testament, n'étoit pas une loi de circonstance, mais une loi morale fondée sur la justice, qui est de tous les temps. C'est l'idée que nous en donnent les prophètes. David la met au même rang que le mensonge, la fraude et les œuvres d'iniquité, qui excluent des tabernacles éternels.

Ezéchiel place l'usure parmi les choses détestables, *detestanda*, l'adultère, la rapine, le meurtre et l'idolâtrie. *Vide,* dit saint Ambroise, *quomodò fœneratorem cum idolatrâ copulat, quasi crimen æquaret. Lib. de Tobiâ, c.* 15. Or, l'esprit de l'Évangile est de confirmer et de perfectionner la loi dans tout ce qui tient à la morale, soit en étendant la fraternité à tous les hommes, soit en retranchant ce que Moïse avoit accordé à la dureté des cœurs. « Notre Seigneur, dit le grand Bossuet, pose pour fondement, *que si notre justice n'est plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, nous n'entrerons pas dans le royaume des cieux. Matth. c.* 5, *v.* 20. Si donc la défense de l'usure, par la tradition commune des juifs et des chrétiens, regarde la perfection des mœurs; si elle regarde la fraternité qui doit être entre ceux qui sont participans de la même religion, et qui sont tous ensemble enfans de Dieu; un chrétien peut-il penser que sa justice soit au-dessus de celle des pharisiens, quand il voit le pharisien se défendre la moindre usure sur son frère, pendant qu'il se la croit permise. » *Traité de l'usure, quatrième proposition.* C'est aussi la doctrine des Pères, des conciles et des souverains pontifes. Ils s'accordent à nous donner l'ancienne loi au sujet de l'usure, comme obligatoire parmi les chrétiens, comme elle l'étoit parmi les juifs. Enfin l'assemblée du clergé de France, en 1700, condamna comme contraire à la perfection de l'Evangile, la proposition qui restreint au peuple juif la défense que le Seigneur fait de l'usure dans l'ancienne loi. *V. l'exposition de la doctrine de l'Eglise, sur le prêt à intérêt, par M. Gousset.*

## IV. *La défense de l'usure portée dans l'ancienne loi est expressément renouvelée dans l'Evangile.*

Nous lisons au sixième chapitre de saint Luc : *Si mutuum dederitis his, à quibus speratis recipere, quæ gratia est vobis? nam et peccatores peccatoribus fœnerantur, ut recipiant æqualia; verumtamen diligite inimicos vestros, benefacite, et* MUTUUM DATE, NIHIL INDÈ SPERANTES. v. 34 et 35.

« De dire qu'il faille entendre ce qui regarde l'usure dans ce passage, non comme un précepte, mais comme un conseil, ou du moins comme un précepte qui doive être limité à certains cas, comme celui de l'aumône, la nature et la perfection de la loi évangélique ne le permet pas. Car ce n'est pas son esprit de réduire en simple conseil, ce qui a été précepte dans la loi de Moïse; et si ce qui est obligatoire en tout cas dans la loi de Moïse, tel qu'est sans difficulté l'usure de frère à frère, n'est plus obligatoire qu'en certains cas sous l'Evangile, l'Evangile devient la loi, c'est-à-dire, qu'il est plus imparfait. » Concluons donc, que pour entendre la perfection de la loi évangélique, le *nihil indè sperantes*, doit s'étendre premièrement à tous les cas où il s'étend dans la loi mosaïque, c'est-à-dire, généralement et en tout envers les frères, et qu'il doit encore s'étendre au-delà, en étendant la fraternité à tous les hommes, selon l'esprit de l'Evangile; et c'est ainsi manifestement que l'ont entendu les papes et les conciles, ou en l'expliquant formellement en ce sens, ou en regardant l'usure comme défendue par l'un et par l'autre testament, n'ayant que ce seul passage de l'Evangile qui regarde cette matière. Ainsi parle Bossuet, (*Traité de l'usure, quatrième proposition.*)

En effet, Urbain III étant consulté si l'on doit regarder comme usurier, celui qui prête avec dessein, quoique sans convention, de recevoir plus que son principal, *plùs suâ sorte*, et sur d'autres cas d'usures palliées, répond ainsi : « Quid in his casibus tenendum sit, ex Evangelio Lucæ » manifestè cognoscitur, in quo dicitur, *date mutuum, nihil indè sperantes;* » hujusmodi homines, pro intentione lucri quam habent (cùm omnis usura » et superabundantia prohibentur in lege), judicandi sunt malè agere, et ad » ea quæ taliter sunt accepta, restituenda, in animarum judicio efficaciter » inducendi. » (*Cap. consuluit., tit. de usuris.*)

Le pape Innocent III, dans une lettre qu'il adressa l'an 1213 aux archevêques et évêques de France, dit que l'usure est condamnée tant dans le nouveau que dans l'ancien Testament; *cùm*, ajoute-t-il, *veritas ipsa præcipiat : mutuum date, nihil indè sperantes; et per prophetam dicatur : usuram et omnem superabundantiam non accipias.* (Cap. quàm perniciosum, tit. de usuris.) Cette lettre a été reçue par le clergé de France, sans aucune réclamation. Un concile de Trèves, tenu en 1310, porte la décision sui-

vante : « Usurarii, inhonesta et prohibita lucra exercentes, ad eorum restitu- » tionem tenentur. Quidquid autem sorti accidit usura est, undè scriptum » est : *Mutuum date, nihil indè sperantes :* sed nec ab infideli usuras » recipere licet. » (*Thesaurus anecdotorum de Martenne, tome 4, p.* 278.)

Le concile de Rheims de l'an 1583, s'exprime ainsi : « Cùm igitur sacræ » litteræ excludant eum à divino tabernaculo, qui pecuniam dederit ad » usuram, apertèque annuntient ut *mutuum demus nihil indè sperantes*; » quisquis præter sortem præcipuam ex mutuo aliquid ampliùs exegerit, vel » acceperit, cujuscumque generis illud sit, modò pecunia æstimare possit, » usurarius esse censetur. Quæ autem per usuram parta sunt, vel accepta, » usurarii restituere tenentur. » (Collect. du père Labbe, tome 15.)

Le premier concile de Milan, sous saint Charles, fait évidemment allusion au *mutuum date, nihil indè sperantes,* lorsqu'il porte ce décret : « Ex mutuo, » nihil præter sortem à quovis homine percipi ex convento, vel principaliter » *sperari* possit. » (Labbe, tome 15.)

Le concile provincial de Bordeaux de l'an 1583, s'exprime comme le concile de Milan. « Neque ex mutuo præter sortem ex convento, vel eo quod » datum est, aliquid ampliùs accipere, aut principaliter sperare.... liceat. » (Labbe, *ibid.*)

L'assemblée générale du clergé de France, qui se tint à Melun l'an 1579, défend à celui qui prête, même l'argent d'un pupille ou d'une veuve, de recevoir de qui que ce soit, *à quovis homine*, quelque chose au-delà du capital, *aliquid præter sortem*; ajoutant : « *Omnes enim audire tenentur illud Christi :* » *Mutuum date, nihil indè sperantes.* (Mémoires du clergé, tome 6.)

Revenant à la pensée du grand Bossuet, il est vrai de dire que les papes et les conciles condamnent toute usure comme étant prohibée par l'un et par l'autre Testament. Alexandre III : « Cùm sit usurarium crimen detestabile » plurimùm, et horrendum, et *utriusque testamenti paginâ condemnatum.* » (Labbe, tome 10, col. 1630.)

Le concile de Carthage, de l'an 348, défend l'usure tant aux laïques qu'aux ecclésiastiques, comme étant réprouvée par les prophètes et par l'Evangile : « Nemo contrà prophetas, nemo contrà *Evangelia* facit sine » periculo. » (Labbe, tome 2.)

Le second concile général de Latran, tenu l'an 1139 : « Detestabilem et » probrosam divinis et humanis legibus per scripturam in veteri et *in novo* » *Testamento* abdicatam damnamus. » (Labbe, tome 10.)

Le troisième concile général de Latran : « Quia in omnibus ferè locis cri-

» men usurarum ita inolevit, ut multis aliis negotiis prætermissis, quasi licitè
» usuras exerceant, et qualiter *utriusque testamenti paginâ* condemnentur,
» nequaquam attendant, ideò constituimus, etc. » (Labbe, tome 11.)

Le concile d'Avignon, de l'an 1209; le concile d'Albi, de l'an 1254; le concile de Sens, de l'an 1269; le concile de Poitiers, de l'an 1280; le concile de Ravenne, de l'an 1317; celui d'Avignon, de l'an 1457; celui de Toulouse, de l'an 1590, s'expriment comme les conciles de Latran.

Enfin, le catéchisme romain, qui a été fait par ordre du concile de Trente, et qui a été le modèle sur lequel on a formé la plupart de ceux dont on se sert aujourd'hui dans l'Eglise catholique, s'exprime ainsi : « *Est autem usura quidquid præter sortem et caput illud quod datum*
» *est, accipitur, sive pecunia sit, sive quidvis aliud, quod emi aut æsti-*
» *mari possit pecuniâ; sic enim apud Ezechielem scriptum est: usuram et*
» *superabundantiam non acceperis: et Dominus apud Lucam, mutuum*
» *date, nihil indè sperantes. In septimum Decalogi præceptum, tit. usura*
» *quid sit.* »

## V. *Les saints Pères ont condamné toute usure, comme étant contraire à la loi naturelle et divine.*

En lisant sans prévention ce que les Pères ont écrit au sujet de l'usure, on remarque, 1° qu'ils entendent par usure le fruit, le profit, l'accroissement du prêt, l'excédant du capital; 2° qu'ils défendent l'usure, l'intérêt du prêt, comme étant condamné par la loi, par les prophètes et par l'Evangile; qu'ils regardent la défense de l'usure portée dans l'ancienne loi, comme étant obligatoire pour tous les chrétiens à l'égard de tous les hommes; 3° qu'ils blâment l'usure comme une chose mauvaise de sa nature, comme une injustice, comme un espèce de vol que l'on doit réparer par la restitution des intérêts qu'on a perçus du prêt, et que par conséquent ils la croient contraire au droit naturel; 4° qu'ils condamnent l'usure à l'égard de tous, sans aucune distinction du frère et de l'étranger, du riche et du pauvre, du commerçant et de l'artisan. Ils parlent aux termes de Moïse, du prophète David et du prophète Ezéchiel, c'est-à-dire d'une manière générale, et sans aucune restriction. Quoique Tertullien, saint Clément d'Alexandrie, Lactance, saint Jérôme, Théodoret nous aient donné de longs passages sur l'usure; quoique saint Ambroise nous ait laissé un traité entier sur cette matière; quoique saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostôme, saint Augustin, saint Léon aient traité fort au long le même sujet dans leurs discours, dans les instructions qu'ils adressoient au peuple, jamais cependant ils n'ont rien avancé en faveur de l'intérêt qu'on exigeoit alors du riche et du commerçant. Or, si ces Pères avoient cru cet intérêt permis, ne l'auroient-ils pas fait remarquer au peuple? n'y étoient-ils pas obligés? ne devoient-ils pas, comme qui-

conque le doit, lorsqu'il explique la morale aux fidèles, discerner entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste? Si tous les pasteurs étoient bien persuadés que l'intérêt dont il s'agit fût permis, pourroient-ils, sans manquer à leur ministère, condamner l'usure, l'intérêt du prêt, de la manière la plus générale, la plus absolue? Certainement, ce n'est pas ainsi qu'on instruit; ce n'est pas ainsi que s'expriment ceux qui croient permis l'intérêt du prêt.

Mais je vais plus loin; et je dis que non-seulement ils n'approuvent point l'intérêt du prêt fait aux riches ou aux commerçans; mais, comme chacun peut s'en convaincre, ils condamnent même cet intérêt d'une manière expresse en différens endroits; et s'ils s'élèvent plus fortement contre les intérêts excessifs, contre l'usure à l'égard des pauvres, c'est que, comme le remarque Benoît XIV, ces sortes d'usures sont le comble de l'inhumanité, et que le prêt se fait plus communément aux pauvres, à ceux qui éprouvent quelque besoin : *Licèt vehementiùs invehantur in usuras immoderatas atquè à pauperibus extortas, veluti culmen sceleris, ad quod homines pertrahit sordida atque insatiabilis avaritia, non idcircò tamen approbant moderatas à divitibus exigendas; quinimò etiam istas aliis in locis expressè condemnant.*

## VI. *Doctrine du clergé de France, sur le prêt à intérêt.*

L'ASSEMBLÉE du clergé de France, tenue à Melun, en 1579, défend à l'égard du riche comme à l'égard du pauvre, à l'égard du commerçant comme à l'égard de l'artisan, *à quovis homine,* tout intérêt du prêt, tout profit, tout excédant du capital, comme étant condamné par ce texte de saint Luc : *Mutuum date, nihil indè sperantes.* Il condamne également l'usure palliée qui se glisse dans les contrats de vente ou de société.

Usuram lienis ad instar inflati, et totum corpus macidum efficientis, omnem rempublicam enervare omnibus notum et compertum est. Quapropter ut tanto occurratur malo, curandum ne quis ex mutuo, vel depositis etiam apud judæum factis, aliquid præter sortem à quovis homine percipi ex convento, vel principaliter sperari possit; tametsi pecuniæ sint pupillorum aut viduarum. Omnes enim audire tenentur illud Christi : *mutuum date, nihil indè sperantes.*

Ne cui liceat ita cum altero contrahere, ut hic totam pecuniæ summam, ei qui dederit, solvat : cùm ille partim pecuniâ dederit, partim nominibus, quæ difficilè exigi possint, vel in rebus pluris quam valeant æstimatis.

Curandum etiam ne quis rem aliquam ob dilatam solutionem, justo vendat cariùs pretio. Ne res vendatur, dilatâ in tempus solutione, ita ut pretium, quod ei accreverit, venditori solvatur, nisi ejusdem venditoris periculo fiat pretii diminutio.

Ne res modico pignori detur, vel vendatur, pacto redimendi intra certum tempus, eâ lege ut non redempta intra certum tempus, maneat emptori libera, aut ei qui pignori accepit.

Ne vinum, frumentum, oleum, vel aliquid earum rerum quæ usu consumuntur, sub conditione recipiendi plùs quàm datum fuerit.

Ne in societate, in quam pecunias alter, alter operas confert, lucrifaciat aut constituatur distributio nisi æquis partibus. Nec pactio fiat, ut salvâ sorte, fructus communiter dividantur. In societate animalium, quæ inæstimata alicui dantur custodienda, sive ut operas præstet, omnes casus, etiam fortuiti, sint damno semper et periculo ejus qui dederit, nisi accipientis et custodientis dolo aut incuriâ accidisse damnum aut çasum constiterit.

Ne ex fructibus animalium quidquam præter sortem solvatur, aut capiatur. Ne fiant contractus, qui ficti libellarii dicuntur, ubi non est emptio certæ rei immobilis justo pretio : ubi venditor cogatur redimere, vel ubi nisi post certum tempus redimere possit : qui contractus omnes impii sunt : vel ubi annuus census, ad cujus solutionem res obligatur, superat solutionem fructuum, quos ex ipsâ re dominus solet, aut potest percipere. Etsi pecuniarum loco, vinum, frumentum, vel quid aliud in annos singulos promittatur, illud ad pecuniæ et justi pretii rationem redigatur pro locorum consuetudine. Si qui autem in aliquo ex iis aut aliis casibus usuram redolentibus contraxerint, in foro conscientiæ contractus irritos esse noverint : et contrahentes, et contractus recipientes, proxenetæ usurarum, aut lucri earumdem participes, aut ministri, sciant se gravissimâ dignos ultione. Hortamur, et obsecramus principes et magistratus, ut nobiscum huic pesti, quibus fieri poterit, remediis occurrant. » (*Mem. cler., tom.* 6, *col.* 107, 108.)

## VII. *Doctrine de Benoît* XIV *sur le prêt à intérêt.*

Benoit XIV, un des plus savans papes qui aient occupé le siège de Rome, instruit qu'il se répandoit dans plusieurs villes d'Italie, certaines pratiques usuraires, et certaines opinions qui tendoient à les justifier, donna sur l'usure une lettre encyclique, qu'il adressa à tous les évêques d'Italie. Nous avons du même pape un chapitre du *Synode diocésain*, où il explique et établit la doctrine du saint siège au sujet de l'usure ; et une instruction qu'il fit adresser par la congrégation du Saint Office, à un missionnaire d'Afrique qui l'avoit consulté sur le prêt à intérêt que les esclaves avoient coutume de faire aux juifs.

*Lettre encyclique de Benoît XIV aux Patriarches, aux Archevêques, Evêques et Ordinaires d'Italie.*

## BENEDICTUS PAPA XIV,

VENERABILIS FRATER, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

« Vix pervenit ad aures nostras, ob novam controversiam (nempè, an quidam contractus validus judicari debeat) nonnullas per Italiam disseminari sententias, quæ sanæ doctrinæ haud consentaneæ viderentur; cùm statim nostri apostolici muneris partem esse duximus, opportunum afferre remedium, ne malum ejusmodi, temporis diuturnitate ac silentio, vires magis acquireret; aditumque ipsi intercludere, ne latiùs serperet, et incolumes adhùc Italiæ civitates labefactaret. »

» Quapropter eam rationem, consiliumque suscepimus, quo Sedes apostolica semper uti consuevit. Quippè rem totam explicavimus nonnullis ex venerabilibus fratribus nostris sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinalibus, qui sacræ theologiæ scientiâ, et canonicæ disciplinæ studio ac peritiâ plurimùm commendantur; accivimus etiam plures regulares in utrâque facultate præstantes, quorum aliquos ex monachis, alios ex ordine mendicantium; alios demùm ex clericis regularibus selegimus; præsulem quoque juris utriusque laureâ præditum, et in foro diù versatum adhibuimus. Diem quartam indiximus julii, quæ nuper præteriit, ut coram nobis illi omnes convenirent, quibus naturam totius negotii declaravimus; quod illis anteà cognitum perspectumque deprehendimus.

» Post hæc præcepimus, ut omni partium studio, omnique cupiditate soluti, rem totam accuratè perpenderent, suasque opiniones scripto exararent; tamen non expetivimus ab ipsis, ut judicium ferrent de contractu, qui controversiæ causam initio præbuerat, cùm plura documenta non suppeterent, quæ necessariò ad id requirebantur; sed ut certam de usuris doctrinam constituerent, cui non mediocre detrimentum inferre videbantur ea, quæ nuper in vulgus spargi cœperunt. Jussa fecerunt universi; nam suas sententias palam declarârunt in duabus congregationibus, quarum prima coram nobis habita est die 18 julii; altera verò die primâ augusti, qui menses nuper elapsi sunt; ac demùm easdem sententias congregationis secretario scriptas tradiderunt. Porrò, hæc unanimi consensu probaverunt.

» Peccati genus illud, quod usura vocatur, quodque in contractu mutui propriam suam sedem et locum habet, in eo est repositum, quod quis ex ipsomet mutuo, quod suapte naturâ tantumdem duntaxat reddi postulat, quantùm receptum est, plùs sibi reddi velit, quàm receptum est; ideòque ultrà sortem, lucrum aliquod, ipsius ratione mutui, sibi deberi contendat.

Omne propterea hujusmodi lucrum quod sortem superet, illicitum et usurarium est.

» Neque verò ad istam labem purgandam, ullum arcessiri subsidium poterit, vel ex eo, quod in lucrum non excedens et nimium, sed moderatum, non magnum, sed exiguum sit; vel ex eo, quod is à quo id lucrum solius causâ mutui deposcitur, non pauper, sed dives existat; nec datam sibi mutuo summam relicturus otiosam, sed ad fortunas suas amplificandas, vel novis coemendis prædiis, vel quæstuosis agitandis negotiis, utilissimè sit impensurus. Contrà mutui siquidem legem, quæ necessariò in dati atque redditi æqualitate versatur, agere ille convincitur, quisquis, eâdem æqualitate semel positâ, plùs aliquid à quolibet vi mutui ipsius, cui per æquale jam satis est factum, exigere adhùc non veretur; proindeque si acceperit, restituendo erit obnoxius ex ejus obligatione justitiæ, quam commutativam appellant, et cujus est in humanis contractibus æqualitatem cujusque propriam et sanctè servare, et non servatam exactè reparare.

» Per hæc autem nequaquàm negatur, posse quandoque unà cùm mutui conctractu quosdam alios, ut aiunt, titulos, eosdemque ipsimet universim naturæ mutui minimè innatos, et intrinsecos, fortè concurrere, ex quibus justa omninò legitimaque causa consurgat quiddam ampliùs suprà sortem ex mutuo debitam ritè exigendi. Neque item negatur, posse multoties pecuniam ab uno quoque suam, per alios diversæ prorsùs naturæ à mutui naturâ contractus, rectè collocari et impendi, sive ad proventus sibi annuos conquirendos, sive etiam ad licitam mercaturam, et negotiationem exercendam, honestaque indidem lucra percipienda. Quemadmodùm verò in tot ejusmodi diversis contractuum generibus, si sua cujusque non servatur æqualitas, quidquid plùs justo recipitur, si minùs ad usuram (eò quòd omne mutuum tàm apertum quàm palliatum absit), at certè ad aliam veram injustitiam restituendi onus pariter afferentem, spectare compertum est; ita si ritè omnia peragantur, et ad justitiæ libram exigantur, dubitandum non est quin multiplex in iisdem contractibus licitus modus et ratio suppetat humana commercia, et fructuosam ipsam negotiationem ad publicum commodum conservandi ac frequentandi. Absit enim à christianorum animis, ut per usuras, aut similes alienas injurias florere posse lucrosa commercia existiment; cùm contrà ex ipso oraculo divino discamus, quod *justitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum.* (Prov. 14, 34.)

» Sed illud diligenter animadvertendum est, falsò sibi quemquam, et non nisi temerè persuasurum, reperiri semper, ac præsto ubique esse vel unà cum mutuo titulos alios legitimos, vel secluso etiam mutuo, contractus alios justos, quorum vel titulorum, vel contractuum præsidio, quotiescumque pecunia, frumentum, aliudve id generis alteri cuicumque creditur, toties semper liceat auctarium moderatum, ultrà sortem integram salvamque

recipere. Ita si quis senserit, non modò divinis documentis, et catholicæ Ecclesiæ de usurâ judicio, sed ipsi etiam humano communi sensui, ac naturali rationi procul dubio adversabitur. Neminem enim id saltem latere potest, quòd multis in casibus tenetur homo simplici ac nudo mutuo alteri succurrere, ipso præsertim Christo Domino edocente; *Volenti mutuari à te, ne avertaris* (Matth. 5, 42.), et quòd similiter multis in circumstantiis, præter unum mutuum, alteri nulli vero justoque contractui locus esse possit. Quisquis igitur suæ conscientiæ consultum velit, inquirat priùs diligenter, oportet verè ne cum mutuo justus alius titulus, verè ne justus alter à mutuo contractus occurrat, quorum beneficio, quod quærit lucrum, omnis labis expers et immune reddatur.

» His verbis complectuntur, et explicant sententias suas cardinales, ac theologi, et viri canonum peritissimi, quorum consilium in hoc gravissimo negotio postulavimus; nos quoque privatum studium nostrum conferre in eamdem causam non prætermisimus antequàm congregationes haberentur, et quo tempore habebantur, et ipsis etiam peractis; nam præstantium virorum suffragia, quæ modò commemoravimus, diligentissimè percurrimus. Cùm hæc ita sint, adprobamus, et confirmamus quæcumque in sententiis superiùs expositis continentur; cùm scriptores planè omnes, theologiæ et canonum professores, plura sacrarum litterarum testimonia, pontificum decessorum nostrorum decreta, conciliorum, et Patrum auctoritas, ad easdem sententias comprobandas penè conspirare videantur. Insuper apertissimè cognovimus auctores, quibus contrariæ sententiæ referri debent, et eos pariter, qui illas fovent ac tuentur, aut illis ansam, seu occasionem præbere videntur; neque ignoramus, quantâ sapientiâ et gravitate defensionem veritatis susceperint theologi finitimi illis regionibus, ubi controversiæ ejusmodi principium habuerunt.

» Quarè has litteras encyclicas dedimus universis Italiæ archiepiscopis, episcopis et ordinariis, ut hæc tibi, venerabilis frater, et cæteris omnibus innotescerent; et quoties synodos celebrare, ad populum verba facere, eumque sacris doctrinis instruere contigerit, nihil omninò alienum proferatur ab iis sententiis, quas superiùs recensuimus. Admonemus etiam vehementer, omnem sollicitudinem impendere, ne quis in vestris diœcesibus audeat litteris, aut sermonibus contrarium docere : si quis autem parere detrectaverit, illum obnoxium et subjectum declaramus pœnis per sacros canones in eos propositis, qui mandata apostolica contempserint ac violaverint.

» De contractu autem, qui novas has controversias excitavit, nihil in præsentiâ statuimus; nihil etiam decernimus modò de aliis contractibus, pro quibus theologi et canonum interpretes in diversas abeunt sententias; attamen pietatis vestræ studium, ac religionem inflammandam existimamus, ut hæc quæ subjicimus, executioni demandetis.

» Primùm gravissimis verbis populis vestris ostendite, usuræ labem ac vitium à divinis litteris vehementer improbari; illud quidem varias formas atque species induere, ut fideles, Christi sanguine restitutos in libertatem et gratiam, rursùs in extremam ruinam præcipites impellat; quocircà si pecuniam suam collocare velint, diligenter caveant, ne cupiditate omnium malorum fonte rapiantur, sed potiùs ab illis, qui doctrinæ ac virtutis gloriâ suprà cæteros efferuntur, consilium exposcant.

» Secundo loco, qui viribus suis, ac sapientiæ ita confidunt, ut responsum ferre de iis quæstionibus non dubitent (quæ tamen haud exiguam sacræ theologiæ et canonum scientiam requirunt); ab extremis, quæ semper vitiosa sunt, longè se abstineant. Etenim aliqui tantâ severitate de iis rebus judicant, ut quamlibet utilitatem ex pecuniâ desumptam accusent, tanquàm illicitam, et cum usurâ conjunctam; contrà verò nonnulli indulgentes adeò, remissique sunt, ut quodcumque emolumentum ab usuræ turpitudine liberum existiment. Suis privatis opinionibus ne nimis adhæreant; sed priusquàm responsum reddant, plures scriptores examinent, qui magis inter cæteros prædicantur; deindè eas partes suscipiant, quas tùm ratione, tùm auctoritate planè confirmatas intelligent. Quòd si disputatio insurgat, dùm contractus aliquis in examen adducitur, nullæ omninò contumeliæ in eos confingantur, qui contrariam sententiam sequuntur, neque illam gravibus censuris notandam asserant, si præsertim ratione, et præstantium virorum testimoniis minimè careat; siquidem convicia, atque injuriæ vinculum christianæ charitatis infringunt, et gravissimam populo offensionem, et scandalum præ se ferunt.

» Tertio loco, qui ab omni usuræ labe se immunes, et integros præstare volunt, suamque pecuniam ita alteri dare, ut fructum legitimum solummodò percipiant, admonendi sunt, ut contractum instituendum anteà declarent, et conditiones inserendas explicent, et quem fructum ex eâdem pecuniâ postulent. Hæc magnoperè conferunt non modò ad animi sollicitudinem et scrupulos evitandos; sed ad ipsum contractum in foro externo comprobandum; hæc etiam aditum intercludunt disputationibus, quæ non semel concitandæ sunt, ut clarè pateat utrùm pecunia, quæ ritè data alteri esse videtur, reverà tamen palliatam usuram contineat.

» Quarto loco vos hortamur, ne aditum relinquatis ineptis illorum sermonibus, qui dictitant, de usuris hoc tempore quæstionem institui, quæ solo nomine continentur, cùm ex pecuniâ, quæ qualibet ratione alteri conceditur, fructus ut plurimùm comparetur. Etenim quàm falsum id sit et à veritate alienum, planè deprehendimus, si perpendamus naturam unius contractûs ab alterius naturâ prorsùs diversam et sejunctam esse, et ea pariter discrepare magnoperè inter se, quæ à diversis inter se contractibus consequuntur. Reverà discrimen apertissimum intercedit fructum inter, qui jure licito ex pecuniâ desumitur, ideòque potest in utroque foro retineri; ac

fructum, qui ex pecuniâ illicitè conciliatur, ideòque fori utriusque judicio restituendus decernitur. Constat igitur haud inanem de usuris quæstionem hoc tempore proponi ob eam causam, quod ut plurimùm ex pecuniâ, quæ alteri tribuitur, fructus aliquis excipiatur.

» Hæc potissimum vobis indicanda censuimus, sperantes fore ut mandetis executioni quæcumque per has litteras à nobis præscribuntur. Opportunis quoque remediis consuletis, uti confidimus, si fortè ob hanc novam de usuris controversiam in diœcesi vestrâ turbæ concitentur, vel corruptelæ ad labefactandam sanæ doctrinæ candorem et puritatem inducantur. Postremò vobis, et gregi curæ vestræ concredito, apostolicam benedictionem impertimur.

» Datum Romæ, apud sanctam Mariam Majorem, die primâ novembris, 1745; pontificatûs nostri anno sexto. »

*Benoît XIV explique la même doctrine dans son Traité du Synode diocésain.* (Liv. 7, ch. 47.)

Quid de usuris, et contractibus in synodo decerni possit, ubi specialiter de mutuo.

1° Optabat Fagnanus in sæpiùs cit. cap. sicut olim, num. 82, de accusat. nihil à synodis provincialibus quoad usuras decerni, et tamen vix erit concilium provinciale invenire, à quo non fuerint usuræ expressè damnatæ, easque exercentes severissimis pœnis subjecti; hunc eumdem morem imitatæ diœcesanæ synodi, præsertim recentiores, ab anno scilicet 1698, usque ad hanc diem habitæ, quas summo studio collectas, attentè perlegimus, specialem de usuris sermonem instituerunt, easque iterùm iterùmque improbârunt; nec proindè, aut hæc auctoritati Fagnani refragantur, aut Fagnanus communi synodorum usui, et praxi adversatur; quod enim Fagnanus voluit, hoc unum est, ne à particularibus synodis quæstiones dirimantur, *in casibus usurarum, aliorumque vitiorum, quibus timoratæ conscientiæ irretiri possunt,* quales sunt quæstiones circa contractus, inter graves theologos controversæ, et nondum ab Ecclesiâ definitæ; non verò prohibuit, ne usura verè, et propriè talis, aut contractus certò fœneratitii proscribantur, atque è quâlibet diœcesi exterminentur. Quæ autem nominatim prioris, aut posterioris generis sint per summa capita innuemus.

2° Omne mutuum ex mutuo, præcisè *ratione mutui,* uti loquuntur theologi, hoc est lucri cessantis, damni emergentis, aliove extrinseco titulo remoto, usurarium; atque omni jure, naturali scilicet, divino, et ecclesiastico illicitum esse, perpetua fuit, et est catholicæ Ecclesiæ doctrina, omnium conciliorum, Patrum et theologorum unanimi consensione firmata. Huic contradixêre Græci schismatici, qui, teste Guidone carmelitâ *in catalogo hæreticorum,* quodcumque lucrum ex mutuo permittunt; Græcis ex

parte consensit Calvinus, qui, *ad cap.* 18 *Ezechielis,* licere docuit, aliquod moderatum lucrum, non quidem à paupere, sed à divite præcisè *ratione mutui*, exigere. Errorem à Calvino obiter insinuatum, ex professo propugnavit Carolus Molinæus *in suo tractatu de usuris,* ubi *num.* 10, audacter affirmat, usuram non esse prohibitam, *nisi in quantum est contra charitatem*: distinguit deindè, *Num.* 85, tres hominum gradus : Primus complectitur pauperes, emendicata stipe viventes, quibus non mutuo, sed eleemosynâ succurrendum, ait : alter indigentes qui pro tempore indigent, quamvis pares sint, mutuo, posteà restituendo; atque his quoque mutuum gratuitò dandum, asserit : tertius gradus complectitur divites, et mercatores, qui nihil indigent, sed rem suam negotiatione amplificare student, et ab his usuram moderatam, ratione mutui, justè, ac sanctè exigi posse, tradit Molinæus. Eamdem pravam opinionem amplexatus, aliâ ratione defendit Claudius Salmasius, in duplici tractatu, altero inscripto *de usuris,* altero *de trapezitico fœnore*, quibus in locis usuram, nisi charitatem lædat, ab omni culpâ absolvit, eò quòd sit *merces* locatæ pecuniæ. Verùm, quamquàm plurimis heterodoxi, Calvini, Molinæi et Salmasii systemati stabiliendo allaboraverint, inter quos Petrus Henigius, lib. 2, quæst. 1; Gerardus Noodt *de fœnore et usuris, lib.* 1; Gronovius et Barbeyrac *in notis ad Hugonem Grotium,* lib. 2, cap. 12; Boehmerus, *jure eccles. protest.*, tom. 5, lib. 5, tit. 19. Rationem tamen, quâ eam Salmasius tutatus est, ferè omnes refellerunt, rectè arbitrantes, mutuatæ pecuniæ dominum transferri in mutuarium, ac propterea, non posse mutuum locationi, ullo pacto comparari, sicuti testatur Gottfridus Mascovius *in notis* ad Pufendorf, lib. 5, cap. 7, §. 5.

3° Impiæ Calvini, et Molinæi opinioni non veriti sunt subscribere pauci quidam doctores catholici : distinguunt et isti duplex genus mutui : unum quo pecunia, aliave res, datur ad consumptionem, quod plerumque fit cùm indigentibus, pecuniam mutuam accipientibus, ut se, suamque familiam sustentent, debita solvant, filiam nuptui tradant, etc. Alterum, quo datur ad negotiationem, ut cum mercatoribus fieri solet, qui acceptam mutuo pecuniam negotiatione augent, ingensque ex ea lucrum reportant : in primo casu usuram esse fatentur, quidquid exigitur ultra sortem, at à fœnoris labe excusant lucrum, quod in secundo casu ex mutuo percipitur, dummodò sit moderatum, modumque servet à patriæ legibus definitum.

4° Novam hanc distinctionem, ab hæreticis primùm excogitatam, præverterant Ecclesiæ patres, qui uno ore, absolutè, atque indefinitè fœneratitium pronuntiaverant, quidquid ex mutuo, ultra sortem exigitur : Tertullianus, *lib.* 4, contra Marcionem, *cap.* 17, ita explicat Ezechielis locum : *Pecuniam, inquit, suam fœnori non dedit, et quod abundaverit, non sumet; fœnoris scilicet redundantiam; quod est usura.* Sanctus Basilius, *in psalm.* 14, (t. 1, oper., pag. 107.) allegato pariter Ezechielis loco, ait : Ezechiel *id in maximis malis recenset, si fœnus, et quidpiam ultra sortem acci-*

*piatur;* sanctus Ambrosius, *lib. unic. de Tobia, cap.* 14, *num.* 49, (tom. 1, oper., col. 607) : *et esca usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accedit usura est.* Sanctus Hieronymus *in cap.* 18. *Ezechielis*, (tom. 5, oper., col. 210) : *alii pro pecuniâ fœneratâ solent munuscula accipere diversi generis, et non intelligunt usuram appellari, et superabundantiam, quidquid illud est, si ab eo quod dederint, plus acceperint.* S. Augustinus *in psalm.* 36. *Serm.* 3. *Num.* 6. ( tom. 4. oper. Col. 285. ) *si fœneraveris homini, id est mutuam pecuniam tuam dederis à quo aliquid, plus quàm dedisti expectes accipere, non pecuniam solam sed aliquid plusquàm dedisti, sive illud triticum sit, sive vinum, sive oleum, sive quodlibet aliud, si plùs quàm dedisti expectas accipere, fœnerator es :* Concilium Agathense relatum à Burchardo, *lib.* 2. *cap.* 126, ab Ivone, part. 6. cap. 200, et à Gratiano, *caus.* 14, *quæst.* 3, can. 4 : *usura est, ubi ampliùs requiritur, quàm datur, v. g. si dederis solidos decem, et ampliùs quæsieris.* Ex quibus Gratianus ibidem concludit *: Eccè evidenter ostenditur, quod quidquid ultra sortem exigitur, usura est.* Patribus adhæsère veteres theologi, qui, duce D. Thomâ 2. 2, quæst. 78. art. 2, adeo districtè omne lucrum ex mutuo, jure naturali et divino vetitum assuère, ut ne munus quidem *ab obsequio, aut à* linguâ, quod certè quid minimum est, nullique onerosum, à mutuatario, solius mutui causâ, exigi posse docuerint.

5° Neque verò Calvini et Molinæi asseclis suffragantur, aut loca sacræ scripturæ speciatim prohibentia, ne pauperes usuris opprimantur, uti *Exodi* 22, *v.* 25, et Levitici 25, v. 35; aut sententiæ Patrum, usuras duntaxat redarguentium immoderatas; aut canones conciliorum, puta 36, ex apostolicis, 17 Nicænus, et 12 concilii Arelatensis primi, solos clericos fœneratores severis pœnis subjicientes : etenim antiqui testamenti pagina, in ipsismet in contrarium adductis locis, et adhùc clarius Deuteronomii 25, v. 19, Ezechielis 18, et psalm. 14, omnem omninò usuram, absque ullo personarum, à quibus exigatur, discrimine, prohibet, et detestatur; pauperes autem alicubi expressè nominat, vel tantum exempli causâ, quia plerumque contingit, ut illi magis egeant opis alienæ, et necessitate adacti mutuum accipiant, etiam sub obligatione immoderatum fœnus solvendi, quemadmodum ad prædictum Exodi caput adnotavit etiam Hugo Grotius; vel quia usuræ, quæ à pauperibus extorquentur, præter propriam pravitatem, quamdam redolent sævitiam, et immanitatem, speciali notâ, et reprehensione dignam sicuti ratiocinatur Gibalinus de usuris, lib. 1. cap. 7. art. 2.

6. In novo autem Testamento Lucæ 6, illis Christi Domini verbis, *mutuum date, nihil indè sperantes,* præceptum tradi, seu veriùs naturalem legem iterum inculcari, nihil prorsus lucri ex mutuo, ab ullo, sive paupere, sive divite, exigendi non solùm docet D. Thomas 2. 2, quæst. 78. art. 1, ad 4, sed consors fuit conciliorum, Patrum, summorumque pontificum sententia, præcipuè Urbani III, *in cap. Consuluit, de usuris*, qui præfati textûs auc-

toritate, omnem quantumvis minimam usuram, universim vetitam pronuntiavit; explicans enim præfata Christi Domini verba, iis prohiberi ait, *omnem usuram, et superabundantiam.* Dicere autem summos pontifices, et concilia prædicti textûs verum, et genuinum sensum non esse assecuta, quod aliquos mussitare non puduit, et temerarium, et ferè hæreticum est: quidquid enim sit, an Ecclesia, non solùm infallibili polleat auctoritate, in definiendis quæstionibus, fidem, aut mores respicientibus, quod nullus catholicorum negat, sed etiam in delectu rationum, quas ad suas definitiones stabiliendas interdum adducit, de quo nonnulli catholici dubitârunt, certum et indubitatum est, eam errare non posse, in interpretandâ divinâ scripturâ, ejusque genuino sensu fidelibus aperiendo.

7° Haud absimilia reponimus ad testimonia Patrum: hi siquidem, licèt vehementiùs invehantur, in usuras immoderatas, atque à pauperibus extortas, veluti culmen sceleris, ad quod homines pertrahit sordida atque insatiabilis avaritia, non idcircò tamen approbant moderatas, à divitibus exigendas; quinimò etiam istas aliis in locis expressè condemnant; enimverò Ambrosius, *cit. lib. de Tobia. cap.* 6. (*tom. I. oper. Col.* 597.) de iis agens, qui pecuniam suam fœnerantur non indigenti, sed diviti, sed negotiatori, cui uberes proventus pariat, eos in hunc modum increpat: *Nihil nequiùs fœneratoribus, qui aliena damna sua lucra arbitrantur et dispendio suo deputant, quidquid ab aliis possidetur. Aucupantur hæredes novos, adolescentulos divites explorant, per suos adjungunt, se simulantes paternam et avitam amicitiam, volunt domesticas eorum cognoscere necessitates...... sin verò nullos laqueos alicujus necessitatis offenderint, intexunt tabulas, aiunt, nobile prædium esse venale, amplam domum, accumulant proventus fructuum, annuos reditus exagerant; hortantur, ut coemant, similiter faciunt pretiosas vestes et monilia nobilia prædicantes. Neganti se habere pecuniam, ingerunt suam, dicentes: Utere, ut tuâ; de fructibus amplæ possessionis pretium multiplicabis, debitum reddes; et cap.* 14. (*Col.* 607.) *et putas te piè facere, quia à negotiatore, velut munus suscipis? Inde ille fraudem facit in mercium pretio, undè tibi solvit usuram. Fraudis illius tu auctor, tu particeps, tibi proficit quidquid ille fraudaverit. Et esca usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accidit, usura est. Quod velis ei nomen imponas, usura est.* Similiter Hieronymus in cit. cap. Ezechielis (Col. 208. tom. 5. oper.) perindè ac si cum illis ipsis congrederetur, contra quos pugnamus, fœnus reprobat, etiam ex re percipiendum, quæ ingentem fructum mutuatario attulit, inquiens: *solet argumentari, ac dicere: dedi unum modium, qui satus fecit decem modios, nonne justum est, ut medium modium de meo plùs accipiam; cùm ille meâ liberalitate novem, et semis de meo habeat;* nolite errare, *inquit apostolus, Deus* non irridetur. Respondeat enim nobis breviter fœnerator *misericors, utrum habenti dederit, an non habenti. Si habenti, utique dare non debuerat; sed dedit quasi non habenti: ergò quarè plus exigit quasi ab habente, etc.*

8° Ad canones quod attinet, si argumentum quod ex illis instaurant,

quidquam haberet roboris, et efficacitatis, et probaret etiam fornicationes, adulteria esse laicis permissa, quia plerique canones in solos clericos fornicarios, et adulteros, nullà factà laicorum mentione, animadvertunt, quæ sanè argumentatio inepta, et ridicula foret; novùm quippe non est, Ecclesiam severiùs in clericis punire delicta, quæ etiam in laicis execratur, sicuti opportunè, et ad rem appositè monuit concilium Carthaginense 1, can. 13; *quod in laicis reprehenditur, id multò magis in clericis oportet prædamnari.* Ceterùm non desunt alii innumeri canones, clericos æquè ac laicos usurarios redarguentes; atque ut alios prætereamus, antiquissima synodus Eliberitana, *can.* 20, *tom.* 1. *collect.*, *Hard*, *col.* 252, hæc habet: *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correctus jam se cessaturum, nec ulteriùs exacturum, placuit ei veniam tribui. Si verò in eâ iniquitate duraverit, ab Ecclesiâ esse projiciendum.* Ac Leo Magnus, *epist. ad episcopos per universam Italiam, relatâ*, *can.* 7, XIV, *quæst.* 4, *exagitans usuræ peccatum*, ait: *Quod nos, non dicam in eos qui sunt in clericali officio constituti, sed in laicos cadere, qui christianos se dici cupiunt, condolemus.*

9° Jure itaque, ac meritò, auctores permittentes moderatum lucrum ex mutuo, à divite et negotiatore exigere, veluti adversantes communi et perpetuæ catholicæ Ecclesiæ doctrinæ, inclamârunt, et validissimis argumentis, confutârunt Navarrus, *Comment. de usuris*, *num.* 8 *et seq*; Gibalinus et Leotardus, in suo quilibet *de usuris* tractatu; cardinalis de Lugo, *de just. et jur.*, *tome* 2, *disput.* 25; Jacobus Gaytt, egregio opere quod concinnavit adversùs Molinæum, Salmasium, auctoremque libelli gallici, *du Traité de la pratique des billets;* Sainte-Beuve, *in resolut. casuum conscientiæ, tom.* 2, *ultim. edit.* Paris, ann. 1700, cas. 210, pag. 422 et seq.; Aloysius Bulteau, seu Bultellus, *in apologiâ pro Lactantio*, *in materia usurarum*, *edita Parisiis*, *anno* 1677*;* Pouget, *in suis canonic. instit.*, *tom.* 1, *page* 760; Natalis Alexander, *Theolog. dogmat. et moral.*, *tom.* 8, *part.* 2, cap. 7.; Gennett, *theolog. moral. tom.* 1, *tract.* 4, *de mutuo et usurâ*, *quæst.* 6 *et seq.*; Pontas, *in dictionar. cas. consc.*, *tom.* 3, *verb. usura*; Continuator, *prælect. Theologiæ Honorati Tournely*, *tract. de contract.*, *part.* 2, *cap.* 3, *aliique plurimi.*

10° Verum, quoniam tot doctorum auctoritate, et argumentis minimè perterriti, prædictam exoticam opinionem nonnulli iterùm refricare non dubitârunt, proptercà nos ad Petri cathedram evecti, ne catholicæ doctrinæ puritas, cujus depositum nobis est à Christo concreditum, hac erroris labe fœdaretur, datis ad Italiæ episcopos encyclicis litteris sub die prima novembris 1745, hæc inter cætera declaravimus: primò, omne lucrum ex mutuo, ratione mutui, usurarium, et illicitum esse; secundò, ad usuræ labem purgandam, nullum arcessiri posse subsidium, vel ex eo quod id lucrum non excessivum, et nimium, sed moderatum; non magnum, sed exiguum sit:

vel ex eo quod is, à quo id lucrum, solius causâ mutui, deposcitur, non pauper, sed dives existat, nec datum sibi mutuo summam relicturus otiosam, sed ad fortunas suas amplificandas, vel novis coemendis prædiis, vel quæstuosis agitandis negotiis, utilissimè sit impensurus : tertiò, quamquam unà cum mutui contractu possint quandoque alii tituli, ut aiunt, fortè concurrere, ipsi mutuo extrinseci, è quibus justa oriatur causa, aliquid ultra sortem ex mutuo debitam, exigendi, attamen falsò, et temerè affirmari diximus, ejusmodi titulos semper reperiri, ac ubique præstò esse, ita ut illorum ratione, quotiescumque pecunia, frumentum, aliudve id generis, alteri cuicumque creditur, toties semper liceat auctarium moderatum, ultra sortem integram, salvamque recipere. Alia præterea ediximus, atque in contractibus servanda commendavimus (quæ in episcopales synodos utiliter inseri poterunt) ne usuræ macula inficiantur, sicuti videre est *in præfatis nostris litteris impressis, tom.* 1, *nostrar. constitut., constit.* 143, quas nuperrimè theologico commentario illustravit Daniel Concina ord. prædicat. theologus.

11.° Quamobrem si jampridem aliquot episcopi, inter quos cardinalis de Camus episcopus Gratianopolitanus, cardinalis de Bissy tunc episcopus Tullensis, Jacobus Benignus Bossuet, episcopus Meldensis, et Bragadinus, episcopus Veronensis in suis edictis et pastoralibus instructionibus; præfatum proscripserant erroneam opinionem, ut pote quam noverant jam à conciliis, summorumque pontificum constitutionibus prædamnatam, multo magis integrum nunc erit episcopis illam, postquam iterum nominatim, et expressè est ab apostolicâ sede reprobata, novis, si opus fuerit, constitutionibus è sua diœcesi exturbare, eamque temerè disseminantes, aut usu ipso approbantes severis pœnis coercere.

12.° Post eliminatum hæreticorum errorem, qui paucorum fraudulentia, etiam in catholicam rempublicam irrepere cœperat, abs re non erit obiter detegere falsam doctrinam, quâ sunt imbuti judæi inter christianos degentes. Ex illis Deuteronom. verbis, *cap.* 23 : *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram, pecuniam, nec frugem, nec quamcumque aliam rem, sed alieno*, inferunt hebræi sibi licere fœnerari christianis, quos, licèt inter eos versantur, pro alienis habent, et extraneis. Facilè quidem esset hanc Judæorum fallaciam retundere, aut dicendo cum Ambrosio, *cit., lib, de Tobid, cap.* 15, in allegato textu, permissum duntaxat fuisse Judæis, usuras exigere ab Amorrhæis, Amalecitis, aliisque vicinioribus populis, à quibus Deus dominium abstulerat rerum omnium, quas possidebant, et Judæis contulerat; aut dicendo cum D. Thomâ, 2. 2, *cit. quæst.* 78, *art.* 1 *ad* 2, non fuisse permissum Hebræis usuras exigere ab extraneis, sed toleratum, tanquàm minus malum, eo pacto, quo, propter duritiam cordis eorum, fuit in illis toleratum uxorum repudium; quod etiam ante divum Thomam senserat Alexander de Hales, *part.* 3, *quæst.* 86, *art.* 2, ubi ait : *Nunquàm fuit Judæis licitum fœnerari alieno, sed permissum fuit illis, sicut dare libellum repudii, propter duritiam cordis sui. Peccabant tamen mortaliter fœnerando alieno ; sed*

*permittebatur eis duplici de causâ, scilicet ne facerent pejus, id est, ne fœnerarentur fratribus suis, et quia duri erant, et paulatim trahendi ad perfectionem.* At quoniam res est cum hebræis, qui Theologorum, et SS. Patrum auctoritatem irrident, nec ullus nobis suppetit modus evellendi pravam illam opinionem, quæ in eorumdem mentibus altas egit radices; unum faciendum superest, nimirùm, ut falsæ illius opinionis usum, qui in detrimentum cedit, et oppressionem pauperum christianorum, pro viribus impediamus; neque aliter id præstari potest, quàm opportunis constitutionibus Episcoporum, et christianorum principum edictis, quibus severè prohibeantur Judæi christianorum loca incolentes, ne ratione mutui, quidquam à christianis extorqueant, et certa simul præscribatur quantitas lucri, ultrà quàm, nihil impunè exigere possint ex aliis contractibus cum christianis initis.

13° Primùm statutum fuit in concilio Albiensi, anni 1254, edito à Lucâ Dacherio, *tom.* 2, *Spicilegii*, in cujus *cap.* 19, *pag.* 643, habetur: *Statuimus et mandamus, in his quæ deinceps mutaverint judæi christianis, christianorum ipsorum stetur simplici juramento, an quidquam usurarium sit in eis; et in eo quod usurarium esse dixerint, sic jurati absolvantur*, quod decretum renovatum legimus in concilio Montis Pessulani, anni 1258, *cap.* 5, *eod. tom.* 2 *Spicilegii*. Alterum edixit Innocentius III, *in concilio generali Lateranensi, cap.* 67, *relat. in cap. Quantò magis, de usuris*, ubi districtè vetuit, ne Judæi, obtentu cujuslibet contractûs, quem cæteroquin licitè cum christianis inire queunt, graves et immoderatas usuras exigant: *Synodali decreto statuimus, ut si de cætero, quocumque prætextu Judæi à christianis graves et immoderatas usuras extorqueant, christianorum eis participium subtrahatur, donec de immoderato gravimine satisfecerint competenter.* Utrumque verò ad compensandos fœneratores judæos, in temporali ditione Ecclesiæ commorantes; iterùm decernendum consuluit Marcellus Severolus, sacri consistorii advocatus, nobis, dùm viveret, singularis amicitiæ nexu conjunctus, in suo elaborato suffragio, edito apud Passerium, in cap. *Quamquam*, 2, *post num.* 84, *de usuris in* 6. Et ne à synodis recedamus, ita nuperrimè statuit episcopus Pisauriensis, *in suâ diœcesanâ synodo, habitâ anno* 1742, *tit.* 4, *num.* 17, cujus exemplum poterunt alii episcopi imitari.

## *Instruction pour le Révérend Père* Charles-Félix, *Missionnaire de l'ordre des Capucins.*

On a proposé dans la congrégation du Saint-Office, qui a été tenue le 17 avril 1749, dans le palais apostolique, et en présence de N. S. P. le Pape, la question que vous lui avez soumise sur l'argent que les esclaves d'Afrique ont coutume de prêter à intérêt aux négocians juifs. Il a plu à sa Sainteté d'ordonner que, dans le cas exposé et en d'autres semblables, il falloit vous conformer à la lettre circulaire qu'elle a adressée aux évêques d'Italie le 1er novembre 1745, et qui commence par ces mots. *Vix pervenit.*

Vous y verrez que tous les contrats par lesquels on reçoit un intérêt pour une somme prêtée, sont défendus, toutes les fois qu'ils ne sont pas proprement une constitution de rente, ou un change véritable, soit par lettre, soit en foire, ou une société réelle, ou qu'ils ne sont pas accompagnés des titres de lucre cessant ou de dommage naissant, pour lesquels on peut percevoir un intérêt proportionné, soit pour réparer la perte que l'on a faite, soit pour compenser le gain dont on se prive; et que, lorsque, faute de pouvoir donner à ces contrats les dénominations ci-dessus, et d'y trouver les titres que nous venons de rapporter, ils ne peuvent être considérés que comme des actes de pur prêt, il n'est jamais permis, de quelque manière que ce soit, de recevoir ou d'exiger un intérêt quelconque des deniers prêtés, en sus du capital, quelque modéré que soit cet intérêt, et quoiqu'on ne le demande qu'aux riches et point aux pauvres. Ces règles, contenues dans la lettre circulaire précitée de notre souverain pontife, tracent à votre révérence la conduite qu'elle doit tenir avec les esclaves chrétiens, au sujet des contrats de prêt, qu'ils font avec les négocians juifs, et doivent l'engager à ne point les leur permettre absolument, quand ils n'auront point les conditions que nous avons mentionnées ci-dessus. Et comme l'acte qui a lieu entre celui qui donne son argent et le négociant qui le reçoit, et dans lequel le prêteur, ou le capitaliste, est assuré du remboursement de ses deniers, ou de son capital, avec un intérêt en sus, ne peut jamais être regardé comme un vrai contrat de société: cet intérêt qu'il exige de celui à qui il remet son argent, et en sus de son capital, est injuste et prohibé, quoique le donneur dise qu'il n'entend point faire un prêt; et ce n'est que quand il y a les titres de lucre cessant ou de dommage naissant, qu'il peut exiger, outre le capital un intérêt qui compense le gain perdu, ou le dommage souffert. Et quoique à raison d'un péril provenant, non de la nature même du contrat du prêt, mais de quelques circonstances *extrinsèques*, ou étrangères au prêt, et auquel le prêteur expose son fonds, il puisse exiger du négociant à qui il le confie, un gain proportionné à ce péril, en sus du remboursement du capital; cependant, comme il est très-difficile dans la pratique de pouvoir estimer ce péril, et qu'il est bien dangereux d'exiger un dédommagement proportionné, il sera plus sûr, pour la tranquillité de la conscience des pauvres esclaves chrétiens que vous dirigez, de les exhorter à s'abstenir de faire de pareils contrats, en les avertissant du danger de pécher auquel ils s'exposent, et en les engageant d'employer les sommes qu'ils peuvent posséder, à faire d'autres contrats, qui soient certainement permis, et qui aient leur propre dénomination, comme d'achat, ou de vente, ou de vraie société, au moyen desquels ils puissent, en joignant l'industrie à leurs capitaux, tirer de leur argent un profit honnête et permis. » *Voyez l'exposition de la doctrine de l'Église sur le prêt à intérêt, par M. Gousset, et la dissertation sur le prêt à intérêt, par M. Pagès.*

# DES TESTAMENS.

*Voy. p.* 148.

SUIVANT le Code civil, toute personne peut disposer par testament, soit sous le titre d'institution d'héritier, soit sous le titre de legs, soit sous toute autre dénomination propre à manifester sa volonté. *Art.* 967. Un testament ne peut être fait dans le même acte par deux ou plusieurs personnes, soit au profit d'un tiers, soit à titre de disposition réciproque et mutuelle. *Art.* 968. Un testament peut être olographe, ou fait par acte public ou dans la forme mystique. *Art.* 969. V. le Cod. *civ. art.* 971 *et suiv.* Le testament olographe ne peut être *valable* qu'autaut qu'il *est écrit en entier, daté et signé de la main du testateur; mais il n'est pas assujéti à aucune autre forme. Art* 970.

1° Ce testament doit être *écrit en entier de la main du testateur*. Ainsi un seul mot écrit d'une main étrangère dans le corps du testament, quand même ce mot seroit superflu, rendroit le testament nul. *Ità* Pothier, *des testamens, ch.* 1, *art.* 2; Merlin, *Nouveau Répertoire, verbo* testament; Toullier, *droit civ. fr., tome* 5, *n.* 357. Le testament olographe peut être écrit sur toute espèce de papier; il n'est pas nécessaire pour sa validité, qu'il soit écrit sur du papier timbré. *Sic* jugea Nîmes le 20 janvier 1810; V. Toullier, *ibid.* N.° 358 : Pailliet, *manuel, etc. sur l'art.* 970 *du Cod. civ.*

2° Le testament olographe doit être *daté*, sous peine de nullité; mais le Code en exigeant que ce testament soit daté de la main du testateur, n'a point exigé l'indicatiou précise des *jour, mois et an*, par ce que c'est cette énonciation qu'on appelle la date d'un acte. V. sur la date du testament olographe, Pailliet, *manuel de droit. fr. sur l'art* 970. *du Code civ.*; Toullier, *tome* 5, *n.°* 362. Le jour et le mois de la date seroient suffisamment indiqués, si le testament étoit daté du jour d'une fête publique fixée à une époque certaine; par exemple, la veille du jour de pâques. Touillier, ibid, n.° 365. La date en chiffres suffit; aucune loi n'a défendu de faire usage des chiffres dans la date d'un testament. *Arrêt de la cour de Nîmes*, du 20 janvier 1810; Toullier, *ibid. n.°* 366. L'obligation de dater un testament olographe n'emporte pas celle d'indiquer le lieu où il a été fait. Cette obligation seroit aujourd'hui sans objet, puisque le testament peut être fait en tous lieux. Aucune loi n'exige cette indication, et l'on ne doit point ajouter aux formalités prescrites par la loi. *V. le Nouveau Répertoire, verbo*

testament; Toullier, *ibid.*, *n.*° 368, *l'arrét de la cour de cassation du* 18 *juin* 1812, *rapporté par* Sirey, *an* 1814, *pag.* 217.

Comme la loi ne prescrit point l'endroit du testament où la date doit être placée, elle peut l'être au commencement ou à la fin, avant la signature, ou même dans le texte de l'acte. V. Merlin. *Nouv. répert.*, *verbo* testament; *le dictionnaire diplomatique*, *verbo* date; Toullier, *ibid.* n.° 369.

Si un testament contenoit plusieurs dispositions dont les unes fussent datées et signées, et les autres non datées ou non signées, ou même non entièrement de la main du testateur, celles-ci seroient nulles et les autres valables. Ce sont comme autant de testamens dont la nullité de l'un n'entraîne pas celle des autres, suivant la règle, *utile per inutile non vitiatur.* V. Toullier, Pailliet, *locis suprà citatis.*

3° La signature est également nécessaire pour la validité du testament olographe. Mais le Code n'exige point qu'il soit fait mention de la signature dans le texte de l'acte, comme il l'exige à l'égard du testament solennel. Pour éviter toute difficulté, le testateur doit signer son nom de famille, sauf à y ajouter le surnom par lequel il est distingué des autres membres de la famille. La place de la signature n'est point variable et indifférente comme celle de la date. Il est nécessaire que toutes les dispositions du testament soient terminées par la signature, en sorte que, tout ce qui est après la signature n'est pas censé être dans l'acte et reste seul. V. Merlin, *répert.*, *verbo* signature; Ricard, *des testamens*, part. 1, n.° 1532; Toullier, *tome* 5, *n.*° 375; Grenier, *des donations*, *tome* 2, *n.*° 226.

## Formules *de Testamens olographes.*

### I.

Je soussigné (*nom*, *prénoms*, *domicile et profession*), voulant assurer les dispositions de mes biens après ma mort, selon ma volonté, ai fait mon testament ainsi qu'il suit :

Je donne et lègue à, etc. (*mettre toutes les dispositions qu'on veut faire.*)

Telle est ma volonté, fait à (*nom du lieu*), la (date du jour, du mois et de l'année).

(*Signature du testatour.*)

### II.

Ceci est mon testament.

Je donne tous mes biens, meubles et immeubles, et généralement tout ce que je laisserai à ma mort, à (*nom*, *prénom et profession du légataire*).

Je casse et révoque tous les testamens que je pourrois avoir faits précédemment, voulant que celui-ci soit le seul exécuté, comme contenant seul ma dernière volonté

Fait à (*nom du lieu*) par moi (*nom, prénom, profession et domicile du testateur*, la (*date du jour, du mois et de l'année*), et ai signé.

(*Signature du testateur*).

III.

Je donne et lègue à M. Jean-François B. avocat, habitant de Paris, tous les meubles qui se trouveront à mon décès, dans la maison que j'habite à Lyon, sans en rien excepter ni réserver.

Je nomme pour mon légataire universel M. Paul G. négociant à Lyon, pour recueillir tous mes biens tant meubles qu'immeubles, sauf ceux dont je viens de disposer.

Je le charge aussi de mes honneurs funèbres, selon sa discrétion et sa volonté.

Je le charge aussi de donner cent francs aux pauvres de la paroisse à laquelle j'appartiens actuellement, et de récompenser mes domestiques et les autres personnes qui m'auront rendu des services dans ma dernière maladie.

Fait à Lyon, le premier mai mil huit cent vingt-quatre.

Alexandre C. (*le nom en toutes lettres*).

IV.

*Au nom de la très-sainte, Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.*

Je soussigné Jean-Claude D. propriétaire à.... déclare que le présent écrit est mon testament, que je veux être fidèlement, ponctuellement exécuté après ma mort. Je charge pour cet effet N. et M. d'y veiller exactement et d'en prendre soin comme pour eux-mêmes.

Je donne à, etc.

Je veux que mon corps soit enterré à, etc.; qu'on fasse célébrer pour le repos de mon ame cent messes et douze services, fait à, etc, le, etc.

Jean-Claude D. (*le nom en toutes lettres.*)

Le testament olographe n'est assujéti à aucune autre formalité. On n'a pas besoin de suivre aucune formule particulière. Aussi avons-nous eu moins en vue de donner des modèles de ces sortes d'actes, que de faire connoître la manière dont on les rédige ordinairement. Quelle que soit la forme que l'on adopte, le testament est valable, s'il est écrit en entier, daté et signé de la main du testateur.

# DU DROIT

## ET DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE DROIT.

*Voy. p.* 152.

Le droit en général est la faculté que quelqu'un a de faire quelque chose, de jouir de quelque chose, en vertu de la loi ou d'un titre légitime. On distingue deux sortes de droits : le droit réel, *jus in re*, et le droit personnel, *jus ad rem* : le droit réel est celui en vertu duquel je peux réclamer une propriété qui m'est acquise, et la suivre en quelques mains que je la trouve ; quoique le possesseur soit de bonne foi, et n'ait contracté envers moi aucune obligation personnelle. Le droit, qu'on appelle *jus ad rem*, est celui en vertu duquel je demande à devenir propriétaire, ou que la personne contre laquelle s'exerce mon droit, me transfère sa propriété. Le *jus ad rem* n'est qu'un titre, qu'un moyen pour acquérir le droit réel, *jus in re*, qui forme le caractère spécifique de la propriété. Le Code civil définit la propriété : *le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les réglemens.* Art. 544. 1° La propriété est le droit de *jouir*, etc. ; c'est-à-dire, de retirer de la chose tous les fruits et tous les avantages qu'elle peut produire. 2° *De disposer de la manière la plus absolue, etc.* Le propriétaire d'une chose peut, à volonté, la vendre, la donner, la détériorer, la détruire même sans faire tort à personne. Il est le maître absolu de sa propriété ; en sorte qu'il *ne peut être contraint de la céder, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité.* Cod. civ., art. 545. Chart. const., art. 10. *Le haut domaine* ou *droit éminent* du souverain n'est pas un droit de propriété, un domaine proprement dit. Il ne renferme que le droit de prescrire et d'ordonner ce qu'il faut pour le bien général, de lever sur les biens des particuliers les impôts nécessaires pour soutenir les charges de l'état, et de disposer de leurs biens pour des objets d'utilité publique, en indemnisant celui qui est obligé de faire le sacrifice de sa propriété. L'empire appartient au roi, dit Sénèque ; et la propriété au citoyen. *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas.... Omnia rex imperio possidet, singuli dominio. Benef.*, lib. 7, chap. 3 et 4. 3° *Pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois.* L'homme qui jouit des avantages de la société, doit, de son côté, accomplir les obligations qu'elle lui impose, au nombre desquelles est celle de se conformer, dans l'usage qu'il fait de ses biens, aux lois et aux réglemens établis dans l'intérêt, soit du public, soit des particuliers.

On distingue la propriété *parfaite*, et la propriété *imparfaite*. La propriété est *parfaite*, lorsque le propriétaire peut disposer de la manière la plus absolue de ce qui lui appartient, sans être gêné dans l'exercice de son droit. Elle est *imparfaite*, lorsque le propriétiare est gêné, dans l'exercice de son droit, soit par quelque défaut personnel, soit par l'effet d'un droit appartenant à un autre particulier. Les défauts personnels qui empêchent l'exercice du droit de propriété, sont la minorité; la démence, l'interdiction, l'état d'une femme qui est sous la puissance de son mari. Il y a aussi une imperfection de propriété, quand la chose est chargée de quelque droit envers d'autres personnes : telle est la propriété des biens grevés de restitution, des biens acquis avec faculté de rachat, ou des biens sur lesquels un autre a un droit d'usufruit, d'usage ou de servitude. Voyez dans le Code civil, le titre de *l'usufruit, de l'usage, de l'habitation, etc.*

## *De l'occupation.*

Quoique les choses communes, qui n'appartiennent à personne, soient réglées par des lois spéciales, nul doute cependant, que l'occupation ne soit encore parmi nous une manière d'acquérir la propriété: c'est en vertu du droit d'occupation, que l'on s'approprie le gibier et le poisson qu'on prend. Nous observerons cependant que l'occupation n'a lieu qu'à l'égard des choses mobilières. Les immeubles mêmes abandonnés, sont, dans le droit françois, mis au nombre des biens vacans, et appartiennent en conséquence à l'état. Cod. civ., art. 539 et 713, qui dans l'usage et suivant l'esprit de la loi, ne s'appliquent qu'aux immeubles.

Le droit françois actuel renferme sur l'occupation des différentes espèces d'animaux, quelques dispositions particulières.

1° Les droits seigneuriaux sur la chasse et la pêche sont abolis. Aujourd'hui tout propriétaire indistinctement a le droit de détruire et de faire détruire, seulement sur ses possessions, toute espèce de gibier, sauf à se conformer aux réglemens de police relatifs à la sûreté publique. (Loi du 4 août 1789.) Le propriétaire ne peut chasser sur ses propres terres non closes, que pendant le temps où la chasse est déclarée libre par un arrêt que le préfet de chaque département prend à cet effet chaque année. (Loi du 22 avril 1790.) Il résulte aussi de la même loi, que personne ne peut, sous aucun prétexte, chasser sur les terres d'autrui.

2° Relativement à la pêche, nous observerons, 1° que la pêche des rivières non navigables appartient aux propriétaires riverains (Avis du cons. d'état du 17 février 1805); 2° que le droit de pêche dans les fleuves ou rivières navigables n'appartient qu'au fermier de la pêche, et à ceux qui sont pourvus d'une licence. Tout autre individu ne pêchera qu'avec une ligne flottante

tenue à la main (Loi du 4 mai 1802) ; 3° que selon les anciennes ordonnances qui sont encore en vigueur sur ce point, la pêche de la mer est permise à tous les sujets du royaume ; 4° que celui qui a droit de pêcher, doit se conformer pour l'exercice de ce droit, aux lois générales, et aux réglemens locaux qui concernent la pêche, (Avis du cons. d'état du 17 février 1805).

Cependant, quoiqu'on soit obligé de se conformer aux lois concernant la chasse et la pêche, on peut conserver le gibier qu'on a tué, les poissons qu'on a pris même par contravention aux réglemens de police. Cette décision s'accorde parfaitement, comme le remarque M. Merlin, avec le droit romain et les lois françoises, qui en considérant le gibier qui vit dans les forêts, et les poissons qui vivent dans les rivières, comme n'appartenant à personne, sévissent bien contre ceux qui chassent et pêchent sans en avoir le droit, mais leur laissent le gibier et les poissons dont ils sont devenus propriétaires par occupation, *Nouveau Répert. verbo gibier; Delvincourt, cours de Cod. civ., etc. Maleville, Analyse du Cod. civ., etc*); seulement, ils peuvent être tenus à dommages-intérêts envers ceux qui ont l'adjudication de la chasse ou de la pêche.

3° Selon l'article 564 du Code civil, les pigeons, les lapins, poissons qui passent dans un autre colombier, garenne ou étang, appartiennent au propriétaire de ces objets, pourvu qu'ils n'y aient point été attirés par fraude et artifice. « Il y a, dit M. Maleville, un rédacteur du Code civil, des pigeons » et des lapins privés, comme il y en a de sauvages; c'est de ces derniers » seulement que notre article parle; et si des pigeons de volières ou des » lapins domestiques alloient se joindre à ceux du voisin, il n'y a pas de » doute que le premier propriétaire ne fût en droit de les réclamer, comme » son coq et ses poules. » (*Analyse raisonnée du Code civ. sur l'art.* 564.) Les pigeons doivent être renfermés pendant la semaille et la moisson, et durant ce temps ils sont regardés comme gibier, et chacun a le droit de les tuer sur son terrain. Loi du 4 août 1789. Cette disposition est fondée sur ce que, généralement parlant, il est impossible au propriétaire du champ, que les pigeons d'autrui ont dévasté, de découvrir le propriétaire de ces pigeons. Comme ils ont coutume de se répandre au loin, l'on ne peut presque jamais prouver de quel colombier ils sont sortis : d'où résulte l'impossibilité de se dédommager du tort ou du dégât causé par les pigeons, autrement qu'en usant du droit de les tuer et de s'en emparer lorsqu'on les surprend dans ses propriétés. Mais c'est le seul cas où cessent les anciens réglemens, qui défendent soit de tirer sur les pigeons d'autrui, soit de les prendre avec des filets et de toute autre manière.

Comme les lapins d'une garenne sont la propriété de celui à qui la garenne appartient (Cod. civ. art. 564.) ; il s'ensuit, d'après l'article 1385 du Code civil, que le propriétaire de la garenne est responsable des dégâts,

qu'ils ont causé aux terres voisines. *Sic* jugé par la cour de cassation, le 3 janvier 1810. Mais on ne doit point les considérer comme gibier. ( Voy. *le Nouveau Répert. de jurisp.*, *verbo* gibier ).

4° Selon la loi du 6 octobre 1791, le propriétaire d'un essaim a droit de le réclamer et de s'en ressaisir, tant qu'il n'a point cessé de le poursuivre : autrement l'essaim appartient au propriétaire du terrain sur lequel il s'est fixé. Selon le droit romain, il faut, pour acquérir la propriété d'un essaim, qu'il y ait prise de possession, en l'enfermant dans une ruche, *si alius eas (apes) incluserit is earum dominus erit.* Cette disposition paroît plus conforme à la nature de la propriété des animaux qui ont recouvré leur liberté naturelle. Ainsi il ne paroît pas qu'on soit tenu, du moins avant la sentence du juge, de rendre l'essaim dont on a pris possession, à celui sur le terrain duquel il s'étoit arrêté.

Examen quod ex alveo tuo involaverit, eò usque intelligitur esse tuum, donec in conspectu tuo est, nec difficilis persecutio ejus est ; alioquin occupantis sit. (*Inst. ff.* 14, *de divis. rerum.*)

## *Du possesseur de bonne foi.*

*Voy. p.* 170.

Aujourd'hui, suivant le Code civil, le possesseur de bonne foi peut retenir tous les fruits qu'il a perçus durant la bonne foi. L'article 549 dudit Code porte, que le simple possesseur *fait les fruits siens, dans le cas où il possède de bonne foi.* Et d'après l'article 1380, s'il a vendu la chose qu'il a reçue de bonne foi, *il ne doit restituer que le prix de la vente :* il n'est point obligé de restituer les fruits qu'il a perçus. Pour que le possesseur fasse les fruits *siens,* il suffit qu'ils soient perçus durant la bonne foi. On ne distingue pas, comme l'observe M. Delvincourt, s'ils sont consommés ou encore existans, s'ils sont naturels, industriels, ou civils, s'ils proviennent d'une hérédité ou de tout autre objet. La loi parle en général, de toutes sortes de fruits ; elle n'excepte point, comme le droit romain, ceux qui proviennent d'un objet qu'on possède à titre d'hérédité ; elle les attribue même, en termes exprès, au possesseur de bonne foi. Cod. civ., art. 138. La jurisprudence française est sur ce point, conforme aux principes du droit romain, à quelques exceptions près. *Bonæ fidei emptor dubiè percipiendo fructus ex alienâ re suos interim facit, non tantùm eos qui ex diligentiâ et operâ ejus provenerunt, sed omnes, quia quod ad fructus attinet, loco domini penè est.* L. 48, ff. de acq. rer. dom. Le possesseur de bonne foi est *loco domini* tandis qu'il possède, c'est-à-dire qu'il fait les fruits siens, comme s'il étoit le véritable maître de la chose qui les produit. *Bona fides tantùm præstat possidenti quantùm*

*veritas.* L. 13, 6 ff. de regulis juris. *Agni et hædi et vituli statim pleno jure fiunt bonæ fidei possessoris.* L. 28, ff. de usuris.

Peut-on suivre, au for intérieur, les dispositions du Code civil touchant les fruits perçus par le possesseur de bonne foi? Peut-il les retenir en conscience, et sans violer les droits du véritable propriétaire de la chose qui les a produits? Il paroît assez clair que la loi dont il s'agit ne doit pas moins servir de règle au for intérieur que la loi sur la prescription. D'abord si, comme on en convient généralement, la loi civile peut disposer de la propriété d'un meuble ou d'un immeuble en faveur de celui qui possède pendant un certain temps, pourquoi la même loi ne pourroit-elle pas disposer des fruits de ce meuble ou de cet immeuble, en faveur du simple possesseur de bonne foi? Que la possession soit plus ou moins longue, cela est indifférent; car dans la prescription, ce n'est pas la possession, mais la loi qui transmet la propriété. La loi peut donc disposer des fruits dans le cas d'une simple possession de bonne foi. Mais le veut-elle en effet? Cette question n'est pas plus difficile à résoudre que la première. A s'en tenir aux termes de la loi, le possesseur devient propriétaire des fruits perçus dans la bonne foi : il les fait siens, *suos interim facit*, comme s'il étoit lui-même propriétaire de la chose qui fructifie *loco domini est. Bona fides tantùm præstat possidenti quantùm veritas.* Les fruits même naturels, tels que le produit des animaux, appartiennent de plein droit au possesseur de bonne foi; *pleno jure fiunt bonæ fidei possessoris.* Certainement, l'on ne peut exprimer plus clairement la translation d'un droit ou d'une propriété. L'on peut donc, au for de la conscience, comme au for extérieur, conserver les fruits qu'on a tirés durant la bonne foi.

Mais il faut bien remarquer que le possesseur ne fait les fruits siens que dans le cas où il jouit d'une possession civile. La simple détention d'une chose, qu'on appelle possession naturelle, ne suffit pas. Une possession éphémère ne produit aucun droit. la loi ne confère *le droit de possession* qu'à celui qui possède depuis une année au moins. *Code de procéd.*, *art.* 23.

## *Du rang des créanciers, lorsqu'ils sont plusieurs.*

*Voy. p.* 213.

Pour faire connoître l'ordre que l'on doit suivre dans les paiemens des créanciers, il faut faire connoître les différentes espèces de priviléges. Les priviléges peuvent frapper sur tous les biens du débiteur, ou seulement sur les meubles, ou seulement sur les immeubles. *Cod. civ.*, *art.* 2099, 2101, 2104.

1° Les créances privilégiées sur la généralité des biens s'exercent de préférence à toutes les autres et dans l'ordre suivant : 1° les frais de justice; 2° les

frais funéraires; 3° les frais quelconques de la dernière maladie; 4° les salaires des gens de service, pour l'année échue, et ce qui est dû pour l'année courante; 5° les fournitures des subsistances faites au débiteur et à sa famille, savoir, celles des six derniers mois, pour les marchands en détail, tels que boulangers, bouchers et autres; et celles de la dernière année, pour les maîtres de pension et les marchands en gros; *Art.* 2101. Ces priviléges s'exercent par concurrence pour ceux de la même classe. Et quoique, d'après l'art. 2104, ils s'étendent également sur les meubles et les immeubles; cependant il paroît résulter des articles 2101 et 2105, qu'ils frappent d'abord sur le mobilier, et que ce n'est qu'en cas d'insuffisance qu'ils peuvent frapper sur les immeubles; auquel cas ils sont préférés aux créances même privilégiées sur lesdits immeubles, et cela, nonobstant le défaut d'inscription, dont le Code dispense ces sortes de priviléges. *Art.* 2107.

2° Les priviléges sur les meubles seulement sont, 1° celui du locateur sur les fruits de la récolte de l'année, ainsi que sur le prix de tout ce qui garnit la maison ou la ferme, et de tout ce qui sert à l'exploitation de la ferme. *V. l'art.* 2102. 2° Celui d'un créancier saisi d'un gage, sur le prix de la chose engagée. 3° Le privilége des frais faits pour la conservation d'une chose sur la chose conservée. 4° Le privilége du vendeur sur le prix des effets mobiliers non payés, s'ils sont encore en la possession du débiteur. 5° Celui de l'aubergiste sur les effets apportés dans son auberge, pour les dépenses du voyageur auquel ils appartiennent. 6° Celui du voiturier sur le prix de la chose voiturée. 7° Les créances résultant d'abus et prévarications commis par les fonctionnaires publics dans l'exercice de leurs fonctions, sur les fonds de leur cautionnement et sur les intérêts qui peuvent en être dus. *V. l'art.* 2102.

3° Les priviléges sur les immeubles seulement sont: 1° celui du vendeur sur l'immeuble vendu, pour le paiement du prix; 2° celui de ceux qui ont fourni les deniers pour l'acquisition d'un immeuble, pourvu qu'il soit authentiquement constaté, par l'acte d'emprunt, que la somme étoit destinée à cet emploi, et par la quittance du vendeur, que ce paiement a été fait des deniers empruntés; 3° celui des cohéritiers sur les immeubles de la succession, pour la garantie des partages et des soultes, et pour le prix des licitations; 4° le privilége des architectes, entrepreneurs, maçons et autres ouvriers sur les immeubles qu'ils ont construits ou réparés, mais seulement pour la plus value; 5° ceux qui ont prêté les deniers pour payer ou rembourser les ouvriers, jouissent du même privilége, pourvu que cet emploi soit authentiquement constaté par l'acte d'emprunt et par la quittance des ouvriers. *V. l'art.* 2103.

Après les créances privilégiées, s'exercent les créances hypothéquées. Mais entre les créanciers, l'hypothèque, soit légale, soit judiciaire, soit conven-

tionnelle, n'a de rang que du jour de l'inscription prise par le créancier sur les registres du conservateur, dans la forme et de la manière prescrite par la loi, sauf les exceptions qui suivent : savoir, l'hypothèque existe indépendamment de toute inscription, 1° au profit des mineurs et des interdits, sur les immeubles appartenans à leurs tuteurs, à raison de sa gestion, du jour de l'acceptation de la tutelle; 2° au profit des femmes, pour raison de leur dot et conventions matrimoniales sur les immeubles de leur mari, et à compter du jour du mariage. *V. les art.* 2134, 2135 *du Cod. civ.*

## *Des choses perdues, dont le maître n'est pas connu.*

*Voy. p.* 220.

Selon le Code civil, les choses perdues dont le maître ne se présente pas sont réglées par des lois particulières. Art. 717. Comme il n'a point été fait de lois nouvelles concernant les choses dont il s'agit, on est obligé, comme l'observe M. Toullier, de recourir aux anciennes, ce qui cause nécessairement de l'embarras et de l'incertitude; parce que ces lois se trouvant aujourd'hui entremêlées de dispositions abrogées ou tombées en désuétude, il devient difficile de distinguer les dispositions qui sont encore en vigueur.

Or, 1° selon les anciennes ordonnances non abrogées, tous les effets, paquets, balles et ballots, qui se trouvent dans les bureaux des carrosses, coches, messageries et maisons où se tiennent des voitures publiques, tant par terre que par eau, qui n'ont point été réclamés pendant l'espace de deux ans révolus, et dont on ne connoît point le propriétaire, appartiennent au domaine public à titre d'épaves. Ce délai de deux ans est fatal, suivant la déclaration du 20 janvier 1699. Après ce temps écoulé, le régisseur des domaines peut faire vendre ces effets au profit de l'état.

2° Les effets abandonnés et non réclamés dans les greffes criminels doivent également être vendus au profit du domaine public. On le jugeoit ainsi dans l'ancienne jurisprudence, et la loi du 11 germinal an 4 l'ordonne expressément; mais elle donne aux propriétaires le droit de former leurs réclamation pendant le délai d'une année, à compter du jour de la vente. Après ce terme, aucune réclamation n'est reçue.

3° Quant aux autres épaves, certaines coutumes ordonnent le tiers à l'inventeur, et les deux autres tiers au seigneur D'autres coutumes attribuoient les épaves au seigneur en entier. (Les droits du seigneur sur les épaves sont abolis.)

4° En Franche-Comté et dans plusieurs autres provinces, on n'attri-

buoit au seigneur que les bêtes égarées, qui sont proprement appelées épaves ; quant aux autres objets, tel que l'argent, les bijoux, etc., on les laissoit à l'inventeur, conformément au droit romain, dont les dispositions, à cet égard, sont adoptées par le plus grand nombre de jurisconsultes anciens et modernes. C'est aussi la doctrine de quelques théologiens. V. Toullier, *Droit civ. fr.*, *tom.* 4, N° 48 *et* 49. Merlin, Nouv. Répert., *verbo* épaves ; Dunod, coutume du Comté de Bourgogne, ch. N° 15.

Mais *quid*, pour la pratique au for intérieur? 1° Tous conviennent que celui qui a trouvé une épave, une chose égarée, qui soit considérable, doit la faire publier dans les lieux où elle a été trouvée, afin qu'on puisse la réclamer, et que l'inventeur ne peut se l'approprier, sans qu'on ait fait préalablement les publications accoutumées ; 2° qu'on doit la rendre à celui qui la réclame, s'il prouve qu'il en est le véritable propriétaire ; 3° qu'au défaut du propriétaire, l'on ne pourroit s'opposer au régisseur des domaines, qui, en vertu de quelque loi, la réclameroit pour l'état ; car on ne peut contester à l'état, le droit de revendiquer et de s'approprier les choses perdues, dont on n'a pu découvrir le propriétaire ; 4° enfin, si l'épave n'étoit point revendiquée par le propriétaire ni par l'état, le parti le plus sûr seroit, en suivant le sentiment commun des théologiens, de disposer de cette épave en faveur des pauvres. Cette dernière décision est également applicable aux choses qui sont trop peu considérables, pour mériter d'être publiées.

## DE LA PRESCRIPTION.

*Voy. pag.* 253.

La prescription est un moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi. *Cod. civ., ch. I, art.* 2219.

On ne peut, d'avance, renoncer à la prescription : on peut renoncer à la prescription acquise ; *art.* 2220.

La renonciation à la prescription est expresse ou tacite : la renonciation tacite résulte d'un fait qui suppose l'abandon du droit acquis ; *art* 2221.

Celui qui ne peut aliéner, ne peut renoncer à la prescription acquise ; *art.* 2222.

Les juges ne peuvent pas suppléer d'office le moyen résultant de la prescription ; *art.* 2223.

La prescription peut être opposée en tout état de cause, même devant la cour royale, à moins que la partie qui n'auroit pas opposé le moyen de la

prescription, ne doive, par les circonstances, être présumée y avoir renoncé ; *art.* 2224.

Les créanciers, ou toute autre personne ayant intérêt à ce que la prescription soit acquise, peuvent l'opposer, encore que le débiteur ou le propriétaire y renonce ; *art.* 2225.

On ne peut prescrire le domaine des choses qui ne sont point dans le commerce ; *art.* 2226.

L'Etat, les établissemens publics et les communes sont soumis aux mêmes prescriptions que les particuliers, et peuvent également les opposer ; *art.* 2227.

La possession est la détention ou la jouissance d'une chose ou d'un droit que nous tenons ou que nous exerçons par nous-mêmes, ou par un autre qui la tient ou qui l'exerce en notre nom. *Cod. civ.*, *ch. II*, *art.* 2228.

Pour pouvoir prescrire, il faut une possession soutenue et non interrompue, paisible, publique, non équivoque, et à titre de propriétaire ; *art.* 2229.

On est toujours présumé posséder pour soi, et à titre de propriétaire, s'il n'est prouvé qu'on a commencé à posséder pour un autre ; *art.* 2230.

Quand on a commencé à posséder pour autrui, on est toujours présumé posséder au même titre, s'il n'y a preuve du contraire ; *art.* 2231.

Les actes de pure faculté et ceux de simple tolérance, ne peuvent fonder ni possession ni prescription ; *art.* 2232.

Les actes de violence ne peuvent fonder non plus une possession capable d'opérer la prescription. La possession utile ne commence que lorsque la violence a cessé ; *art.* 2233.

Le possessur actuel qui prouve avoir possédé anciennement, est présumé avoir possédé dans le temps intermédiaire, sauf la preuve contraire ; *art.* 2234.

Pour compléter la prescription, on peut joindre à sa possession celle de son auteur, de quelque manière qu'on lui ait succédé, soit à titre universel ou particulier, soit à titre lucratif ou onéreux ; *art.* 2235.

Ceux qui possèdent pour autrui, ne prescrivent jamais, par quelque laps de temps que ce soit. Ainsi, le fermier, le dépositaire, l'usufruitier, et tous autres qui détiennent précairement la chose du propriétaire, ne peuvent la prescrire. *Code civ.*, *ch. III*, *art.* 2236.

Les héritiers de ceux qui tenoient la chose à quelqu'un des titres désignés par l'article précédent, ne peuvent non plus prescrire ; *art.* 2237.

Néanmoins les personnes énoncées dans les articles 2236 et 2237 peuvent prescrire, si le titre de leur possession se trouve interverti, soit par une cause venant d'un tiers, soit par la contradiction qu'elles ont opposée au droit du propriétaire; *art.* 2238.

Ceux à qui les fermiers, dépositaires et autres détenteurs précaires ont transmis la chose par un titre translatif de propriété, peuvent la prescrire; *art.* 2239.

On ne peut pas prescrire contre son titre, en ce sens que l'on ne peut point se changer à soi-même la cause et le principe de sa possession; *art.* 2240.

On peut prescrire contre son titre, en ce sens que l'on prescrit la libération de l'obligation que l'on a contractée; *art.* 2241.

La prescription peut être interrompue ou naturellement ou civilement; *Cod. civ.*, *ch. IV*, *art.* 2242.

Il y a interruption naturelle, lorsque le possesseur est privé, pendant plus d'un an, de la jouissance de la chose, soit par l'ancien propriétaire, soit même par un tiers; *art.* 2243.

Une citation en justice, un commandement ou une saisie, signifiée à celui qu'on veut empêcher de prescrire, forment l'interruption civile. *art.* 2244.

La citation en conciliation devant le bureau de paix, interrompt la prescription, du jour de sa date, lorsqu'elle est suivie d'une assignation en justice donnée dans les délais de droit; *art.* 2245.

La citation en justice, donnée même devant un juge incompétent, interrompt la prescription; *art.* 2246.

Si l'assignation est nulle par défaut de forme; si le demandeur se désiste de sa demande, s'il laisse périmer l'instance, ou si sa demande est rejetée, l'interruption est regardée comme non avenue; *art.* 2247.

La prescription est interrompue par la reconnoissance que le débiteur ou le possesseur fait du droit de celui contre lequel il prescrivoit; *art.* 2248.

L'interpellation faite, conformément aux articles ci-dessus, à l'un des débiteurs solidaires, ou sa reconnoissance, interrompt la prescription contre tous les autres, même contre leurs héritiers. L'interpellation faite à l'un des héritiers d'un débiteur solidaire, ou la reconnoissance de cet héritier, n'interrompt pas la prescription à l'égard des autres cohéritiers, quand même la créance seroit hypothécaire, si l'obligation n'est indivisible. Cette inter-

pellation, ou cette reconnoissance n'interrompt la prescription, à l'égard des autres codébiteurs, que pour la part dont cet héritier est tenu. Pour interrompre la prescription pour le tout, à l'égard des autres codébiteurs, il faut l'interpellation faite à tous les héritiers du débiteur décédé, ou la reconnoissance de tous ces héritiers; *art.* 2249.

L'interpellation faite au débiteur principal, ou sa reconnoissance, interrompt la prescription contre la caution; *art.* 2250.

La prescription court contre toutes les personnes, à moins qu'elles ne soient dans quelque exception établie par une loi; *art.* 2251.

La prescription ne court pas contre les mineurs et les interdits, sauf ce qui est dit à l'article 2278, et à l'exception des autres cas déterminés par la loi. *Sect. II, art.* 2252.

Elle ne court point entre époux; *art.* 2253.

La prescription court contre la femme mariée, encore qu'elle ne soit point séparée par contrat de mariage ou en justice, à l'égard des biens dont le mari a l'administration, sauf son recours contre le mari; *art.* 2254.

Néanmoins elle ne court point, pendant le mariage, à l'égard de l'aliénation d'un fonds constitué selon le régime dotal, conformément à l'article 1561, au titre *du Contrat de mariage et des Droits respectifs des Epoux*; *art.* 2255.

La prescription est pareillement suspendue pendant le mariage: 1° Dans le cas où l'action de la femme ne pourroit être exercée qu'après une option à faire sur l'acceptation ou la renonciation à la communauté; 2° Dans le cas où le mari, ayant vendu le bien propre de la femme sans son consentement, est garant de la vente, et dans tous les autres cas où l'action de la femme réfléchiroit contre le mari; *art.* 2256.

La prescription ne court point, à l'égard d'une créance qui dépend d'une condition, jusqu'à ce que la condition arrive; à l'égard d'une action en garantie, jusqu'à ce que l'éviction ait lieu; à l'égard d'une créance à jour fixe, jusqu'à ce que ce jour soit arrivé; *art.* 2257.

La prescription ne court pas contre l'héritier bénéficiaire, à l'égard des créances qu'il a contre la succession. Elle court contre une succession vacante, quoique non pourvue de curateur; *art.* 2258.

Elle court encore pendant les trois mois pour faire inventaire, et les quarante jours pour délibérer; *art.* 2259.

La prescription se compte par jour et non par heure. *Cod. civ.*, *ch. V*, *sect. I*, *art.* 2260.

Elle est acquise lorsque le dernier jour du terme est accompli; *art.* 2261.

Toutes les actions, tant réelles que personnelles, sont prescrites par trente ans, sans que celui qui allègue cette prescription soit obligé d'en rapporter un titre, ou qu'on puisse lui opposer la mauvaise foi. *Sect. II*, *art.* 2262.

Après vingt-huit ans de la date du dernier titre, le débiteur d'une rente peut être contraint à fournir à ses frais un titre nouvel à son créancier ou à ses ayans-cause; *art.* 2263.

Les règles de la prescription sur d'autres objets que ceux mentionnés dans le présent titre, sont expliquées dans les titres qui leur sont propres; *art.* 2264.

Celui qui acquiert de bonne foi et par un juste titre en immeuble, en prescrit la propriété par dix ans, si le véritable propriétaire habite dans le ressort de la cour royale dans l'étendue de laquelle l'immeuble est situé, et par vingt, s'il est domicilié hors dudit ressort. *Sect. III*, *art.* 2265.

Si le véritable propriétaire a eu son domicile en différens temps dans le ressort et hors du ressort, il faut, pour compléter la prescription, ajouter à ce qui manque aux dix ans de présence, un nombre d'années d'absence double de celui qui manque pour compléter les dix ans de présence. *art.* 2266.

Le titre nul par défaut de forme ne peut servir de base à la prescription de dix et vingt ans; *art.* 2267.

La bonne foi est toujours présumée, et c'est à celui qui allègue la mauvaise foi à la prouver; *art* 2268.

Il suffit que la bonne foi ait existé au moment de l'acquisition; *art.* 2269.

Après dix ans, l'architecte et les entrepreneurs sont déchargés de la garantie des gros ouvrages qu'ils ont faits ou dirigés; *art.* 2270.

L'action des maîtres et instituteurs des sciences et arts, pour les leçons qu'ils donnent aux mois; celles des hôteliers et traiteurs, à raison du logement et de la nourriture qu'ils fournissent; celle des ouvriers et gens de travail, pour le paiement de leurs journées, fournitures et salaires, se prescrivent par six mois. *Sect. IV*, *art.* 2271.

L'action des médecins, chirurgiens et apothicaires, pour leurs visites, opérations et médicamens, celle des huissiers, pour le salaire des actes qu'ils signifient et des commissions qu'ils exécutent; celle des marchands, pour les marchandises qu'ils vendent aux particuliers non marchands; celle des maîtres de pension, pour le prix de la pension de leurs élèves; et des autres maîtres, pour le prix de l'apprentissage; celle des domestiques qui se louent à l'année, pour le paiement de leur salaire, se prescrivent par un an; *art.* 2272.

L'action des avoués, par le paiement de leurs frais et salaires, se prescrit par deux ans, à compter du jugement des procès, ou de la réconciliation des parties, ou depuis la révocation desdits avoués. A l'égard des affaires non terminées, ils ne peuvent former de demandes pour leurs frais et salaires qui remonteroient à plus de cinq ans; *art.* 2273.

La prescription, dans les cas ci-dessus, a lieu, quoiqu'il y ait eu continuation de fournitures, livraisons, services et travaux. Elle ne cesse de courir que lorsqu'il y a eu compte arrêté, cédule ou obligation, ou citation en justice non périmée; *art.* 2274.

Néanmoins, ceux auxquels ces prescriptions seront opposées, peuvent déférer le serment à ceux qui les opposent, sur la question de savoir si la chose a été réellement payée. Le serment pourra être déféré aux veuves et héritiers, ou aux tuteurs de ces derniers, s'ils sont mineurs, pour qu'ils aient à déclarer s'ils ne savent pas que la chose soit due; *art.* 2275.

Les juges et avoués sont déchargés des pièces cinq ans après le jugement des procès. Les huissiers, après deux ans, depuis l'exécution de la commission, ou la signification des actes dont ils étoient chargés, en sont pareillement déchargés; *art.* 2276.

Les arrérages de rentes perpétuelles et viagères; ceux des pensions alimentaires; les loyers des maisons, et le prix de ferme des biens ruraux; les intérêts des sommes prêtées, et généralement tout ce qui est payable par année, ou à des termes périodiques plus courts, se prescrivent par cinq ans; *art.* 2277.

Les prescriptions dont il s'agit dans les articles de la présente section, courent contre les mineurs et les interdits; sauf leur recours contre leurs tuteurs; *art.* 2278.

En fait de meubles, la possession vaut titre. Néanmoins, celui qui a perdu ou auquel il a été volé une chose, peut la revendiquer pendant trois ans, à compter du jour de la perte ou du vol, contre celui dans les mains duquel il la trouve; sauf à celui-ci son recours contre celui duquel il la tient; *art.* 2279.

Si le possesseur actuel de la chose volée ou perdue l'a achetée dans une foire ou dans un marché, ou dans une vente publique, ou d'un marchand vendant des choses pareilles, le propriétaire originaire ne peut se la faire rendre qu'en remboursant au possesseur le prix qu'elle lui a coûté; *art.* 2280.

Les prescriptions commencées à l'époque de la publication du présent titre seront réglées conformément aux lois anciennes. Néanmoins, les prescriptions alors commencées, et pour lesquelles il faudroit encore, suivant les anciennes lois, plus de trente ans à compter de la même époque, seront accomplies par ce laps de trente ans; *art.* 2281.

Suivant le Code civil, il suffit pour prescrire que la bonne foi ait existé au moment de l'acquisition de la chose qui est l'objet de la prescription, *art.* 2269; mais au for intérieur, il faut s'en tenir au droit canonique, qui exige la bonne foi durant tout le temps de la possession. Les jurisconsultes en conviennent. *Quant à la mauvaise foi*, dit Bigot-Préameneu, *qui peut survenir pendant la prescription, c'est un fait personnel à celui qui prescrit; la conscience le condamne; aucun motif ne peut dans le for intérieur, couvrir son usurpation. Les lois religieuses ont dû employer toute leur force pour prévenir l'abus que l'on pourroit faire de la loi civile.* Motifs du projet de loi sur la prescrip. C'est aussi la doctrine de Duranton, de Delvincourt, de Maleville et de tous les jurisconsultes.

## *De la restitution de ce qu'on a reçu pour faire une mauvaise action.*

*Voy. pag.* 266.

Selon le Code civil, l'obligation fondée sur une cause illicite, ne peut avoir aucun effet. La cause est illicite quand elle est prohibée par la loi, ou contraire aux bonnes mœurs ou à l'ordre public. Toute condition d'une chose contraire aux bonnes mœurs, ou prohibée par la loi, est nulle, et rend nulle la convention qui en dépend. *Cod. civ., art.* 1131, 1132, 1172.

Mais lorsque le paiement d'une obligation fondée sur une cause illicite a eu lieu, il faut faire une distinction : ou les deux parties étoient en cause honteuse, ou l'une d'elles seulement y étoit. Dans le premier cas, ce qui a été payé ne sauroit être répété. Le mal est fait, et la faute commise par le corrupteur, qui a payé pour faire commettre un crime, ne peut plus être réparée, elle ne peut donc être un titre, ni un prétexte pour répéter ce qu'il a donné. Si l'un ne mérite pas de retenir le salaire de son crime, le lâche corrupteur mérite encore moins de recouvrer ce qu'il a donné. Il y a faute de part et d'autre, et la loi donne la préférence au possesseur. *Ubi dantis et accipientis turpitudo versatur, non posse repeti dicimus.* L. 8, ff. de condict., ob turpem causam. Dans le second cas, c'est-à-dire, si celui qui a reçu étoit seul en cause honteuse; *Veluti si tibi dedero pecuniam, ne mihi injuriam facias;* il n'est pas douteux que la partie qui a payé ne puisse répéter : *Quod si turpis causa accipientis fuerit, etiam si res secuta sit, repeti potest.* L. 1, ff. de condict. ob turpem causam. V. Pothier, Domat, Toullier, Duranton, sur les contrats.

# TABLE.

## SUITE DES CONTRATS.

FIN DE LA TABLE.

Digitized by Google